

كتاب

حاشية الفاضل المحقق (عبد الحكيم السالكوني)  
على حاشية الخيالي تلى شرح العقائد النسفية

ونها مشها جامع التقارير لجمع من افاضل المحققين \* جمعوا  
فيه خلاصة التقارير التي كتبت عليها

وهو تابع المجلد الاول

من حواشي العقائد النسفية



جامع التقارير

بسم الله الرحمن الرحيم \* حمداً لمن استأثر بالحقائق فلا يحيط بكنهها سواء \* تنزه في ذاته ونعونه لا شريك له في فعله وعمله \* وصلاة وسلاماً على محمد نبيه ومصطفاه \* وعلى آله وصحبه السالكين نهجه وهداه \* وبعد فلا ريب أن أجل ذخيرة ترام \* هي الحواشي السالكية على المسائل الخالية وأني متحفيك على عجل بجمع ما وضعه عليها بعض الأئمة الاعلام ومهذبك على الأثر في هذا المجموع بعض ما وضع على الأصل وربما استزدتك شيئاً يتعلق بالشرح والله ولي التوفيق (قوله يا من تقدس ذاته الخ) (إن قلت) الأفكار جمع فكر والانظار جمع نظر وهما على المشهور ترتيب أمور الخ وتنزيه الله تعالى عن أن يدرك كنه ذاته وصفاته بواسطة هذا الترتيب لا يدل على عدم إمكان ذلك الإدراك أو عدم وقوعه على خلاف يأتي لجواز أن يكونا بديهيين أو بسيطين بدر كثر بكنهيهما لا بواسطة الترتيب المذكور لانه لا يتعلق إلا بنظري مركب (قلت) المراد إحاطة ذوي الأفكار وإدراك ذوي الانظار أو أن المراد من الفكر والنظر مجرد حركة النفس في المعقولات (قوله تحمدك حمداً نصرت الخ) في المصباح نصر الوجه بالضم حسن والنضارة الحسن وفي القاموس نصر الوجه والشجر واللون كنصر وكرم وفرح فهو ناضر ونضير والناضر الشديد الخضرة ويسالغ به في كل لون اخضر ناضر واحمر ناضر واصفر ناضر والرياض جمع روضة وهي كما في

المصباح الموضع المعجب  
بالزهور سمي بذلك  
لاستراضة المياه السائلة  
اليها اي لكونها بها ويقال  
ارض الوادي واستراض  
إذا استمتع فيه الماء  
والزهرات جمع زهرة  
وقد تحرك الثبات أو  
نوره أو الاصفر منه  
والانتشار كالنشر الانبساط  
وانتشر الخبر ذاع ويقال  
حفل القوم حفلاً اجتمعوا



يا من تقدس ذاته عن إحاطة الأفكار \* وتنزهت صفاته عن إدراك الانظار \* تحمدك حمداً نصرت في رياض القدس زهراته \* وانتشرت في محافل الانس نفحاته \*

كاجتمعوا وحفل المجلس كثر أهله والانس بالضم والانس بالتحريك ضد الوحشة والنفحات جمع نفحة على وهي الرائحة الطيبة ومعنى الفقرين انه ينفي على الله تعالى ثناء يدل على كمال تقديس الله عن كل ما لا يليق بذاته وصفاته وعلى كمال لانس بالله والتوجه اليه ولذلك توجه الى الله قبل الثناء مستحضراً تقديس ذاته وصفاته عملاً يليق بهما اللازم ذلك لعدم إحاطة الأفكار بكنهيهما فقيه تلميح لقوله عليه الصلاة والسلام الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه وقوله كلهم حقا في ذات الله تعالى وغير خاف عليك ما فيهما من الاعتبار اليبانية قال الشيخ خالد هبنا فوائد (احديها) براعة الاستهلال باعتبار ذكر الذات والصفات والأفكار والانظار (ثانيتها) الإشارة الى رد من منع إطلاق المبهات عليه تعالى لما ورد من إطلاق من وما والذي عليه تعالى في الكتاب والسنة (ثالثها) العدول عن التعبير بالمقدس كما فعله الشارح الى تقدس في نجاة كما سنده كره في إيضاح كلامه على لفظ مستأهله لوروده ماضياً في كلام الثقات قال في المصباح تقدس الله تنزه وهو القدوس اه لا اسم فاعل صرح به ابن أبي شريف في أوائل حواشيه على الشرح (رابعها) انه ذكر الفعل المنسوب الى الذات وانت المنسوب الى الصفات إشارة الى ما سأحققه من أن المراد بالذات المستعملة في الباري تعالى ليس مؤنث ذو ولذا حلت التاء في الخط وبقيت في النسبة في قولهم الصفات الذاتية مثلاً (خامستها) ان تصدير الكتاب بالفقرين لا يستلزم خلو ابتدائه من الحمد ليكون بتركه اقطع إما لأن المراد بالحمد في الحديث ذكر الله تعالى كما يأتي



او لاتهم مريوطان بلفظ نحمدك الاتي اوان الحمد اظهار الصفات الكمالية وهو يتحقق بلفظ الحمد وغيره بل بالسان وغيره  
 كما في حاشية السيد على شرح المطالع وهو احسن معاني الحمد لقبوله حمد الباري تعالى ذاته دون المعنى القوي والاصطلاحي  
 المشهورين وحمد المخلوقات بالنسبة الى حمد تعالى لا بعد به انتهى ( قوله ولي ) في المصباح وليت الامر اليه بكسرتين ولابة  
 توليته ووليت البلد وعليه اه ويصح فيه التشديد ( قوله اولي ) بضم الهززة وفي قوله المسكين تليح للحديث اللهم اجني مسكيناً  
 وامتنى مسكيناً واحشني في زمرة المساكين ( قوله المقام ) بالفتح وبضم يطلق على السيد والامر العظيم والبحر والقرم بالفتح  
 السيد ايضاً ويقال له مكرم ككرم واصله البعير المكرم لا يحمل عليه ولا يذل ولكن يكون للفتحة والمنتجب المختار قوله ومنتخب  
 تفسير والفواشي جمع غاشية يطلق على قميص القلب وعلى جلد البس جفن السيف من اسفل يشار به الى نعله وعلى داء في الجوف  
 والاماطة الازالة ( قوله منها ما علقه الفاضل ) قال الشيخ خالد اراد به المولى الخيالي وكان المناسب تسميته لحفاء اسمه ولا سيما  
 في البلاد الهندية وعدم تسميته التنازاني لظهوره ان اراد اظهار ماخني واخفاء مظهره والاقتسافها معاً فلعله لم يبلغه اسمه وهو  
 المولى شمس الدين احمد بن موسى الشهير بالخيالي وبعض مناقبه مذكورة في الشقائق النعمانية انتهى ( اعلم ) ان الخشي في هذا  
 الكتاب اعتاد التعبير عن الخيالي بالفاضل الخشي وعن قول احمد بالخشي المدقق وعن قره كمال ببعض الفضلاء وعن عصام الدين  
 ببعض الافاضل وعن بحر الافكار بالفاضل الحلبي بالحاء المثبتة وعن غيرهم ( ٣ ) كنبات الدين ومصلح الدين

العرف بئلا زاده بما  
 قبل فلعله لم يصرح  
 بالاسم هاهنا اشارة الى  
 بعض ذلك الاصطلاح  
 وبالجملة عدم التصريح  
 بالاسم نوع من التعظيم  
 ولذلك وضعت الكني  
 وايضاً قصد بذلك الرد  
 على من نازع في نسبة هذا  
 الشرح للمولى التنازاني

ونصلي على من ولي فوق ما يسمه الافهام \* وأولى مالا يحيط به الاوهام \* وعلى آله الذين هم كنية نوح  
 عليه الصلاة والسلام من ركبها نجاء \* واصحابه الذين هم كالنجوم من اقتدى بهم اهتدى  
 \* وبعد \* فيقول العبد المسكين عبد الحكيم بن شمس الدين \* ان شرح العقائد النسبية لذلك المقام \* والقرم  
 الهام \* العالم الرباني \* سعد الملة والدين التنازاني \* لكونه خير منتجب ومنتخب قد اشتهر بين الفضول  
 وتناوله أبدي القبول \* فاما طواغيت الفواشي \* وكتبوا عليه الفواشي \* ثم ان منها ما علقه الفاضل المحقق  
 الامعي المدقق للطف معانيه وحن مبابه \* قد امتدت عليه اعناق الخواطر وسهرت لاجله عين الدياجر  
 لكن ما أتوا بما يروي القليل \* او يثنى العليل لما ان اباكره آية عن خطبة كل عازب \* ومخدراته محتجبة لا تخفي  
 لكل طالب نصرت برهة من غفوان الشباب في حل مبابه \* وانتهت فرصة عن اعين الزمان لتحقيق معانيه  
 فقيدت اوابده \* وانت شوارده \* وحقت مقاصده \* وبنيت مصادره وموارده \* آخذاً بضيق القاصرين  
 ومجيباً عن شبه الناطرين \* فجاء بحمد الله تعالى موافقاً للأمول \* ونم بعونه مطابقاً للمسؤول \* ثم ألحقته

فصرح باسمه لذلك ولعدم وقوع هذا النزاع في الحاشية لم يصرح باسمه وسيأتي الاشارة اليه ( قوله اغناق الخواطر ) جمع خاطر  
 وهو الهاجس ويطلق الهاجس على ما يحدث به نفسك في صدرك مثل الوسواس ولا يخفى ملامته لقوله لكن ما أتوا الخ  
 ( قوله عين الدياجر ) قال الشيخ خالد لا يخفى ما فيه من المبالغة المعنوية والمؤاخذة اللفظية انتهى ( اعلم ) ان الدياجر جمع  
 ديجور كما في الصحاح للجوهري وكذا في لسان العرب يستعمل لمعان منها الظلام فالإضافة فيه من إضافة الموصوف الى  
 الصفة اي الاعين المظلمة تعريضاً بهم فكلامه واضح ( قوله القليل ) في القاموس الغل والقلة بضمهما والغلال محركة وكامير  
 العطش او شدته او حرارة الجوف وقد عل بالضم فهو غليل ومغلول ومغل ( قوله برهة من غفوان ) في القاموس البرهة  
 بالفتح والضم الزمان الطويل او اعم وغفوان الشيء وغفوة مشددة اوله او اول بهجته والفرصة بالضم التوبة من تقارص القوم  
 الماء القليل لكل منهم نوبة فيقال يا فلان جاءت فرصتك اي نوبتك ووقتك الذي تسقى فيه وانتهت الفرصة شربها مبادراً والجمع  
 فرص كفرقة وغرف والاوابد الوحوش وانس بالتشديد ضد او حش والشوارد المتفرقات وقوله مصادره وموارده معناه بيان  
 محل المتقول وما يكون من عنده ولاي مناسبة نقل اود كر والضع بالكون المضد يقال ضبعه كنعه مد اليه ضبعه للضرب  
 والقلادة ما جعل في العنق وقلادتها قلادة جعلتها في عنقها ومنه تقليد الولاية للأعمال والكواهل جمع كاهل مقدم اعلى الظهر بمالي  
 العنق وهو التلك الاعلى وفيه ست قفراً وما بين الكتفين



( قوله الضنة ) يقال ضن بالشيء يضمن من باب تعب ضناً وضنة بالكسر وضنانه بالفتح يحل فهو ضنين ومن باب ضرب لفنة والرباع كسهم جمع ربع محلة القوم ومزعمهم والخافقان المشرق والمغرب ( قوله وشمل شمل الخلائق ) يقال شمل شمل شمل وشمل شمولاً من باب تعب وقدم جمع الله شملهم ما تفرق من أمرهم وفرق شملهم ما اجتمع من أمرهم فالضمي جمع ما تفرق من أمر الخلائق بلطف سلطته أي ولايته ومقاصد الفضل والعلم غرائها المترتبة عليهما وتأسيسها بتأسيس الفضل والعلم وترخيص الشيء ضم بعضه إلى بعض ( قوله وجعلهم جزر السباع ) هو مجيم فزاري مقنوحين فراه مهيلة اللحم الذي تأكله السباع يقال تركوهم جزراً بالنحر يك اذا قتلوهم وفي بعض النسخ بتقديم الراء المهيلة على المعجمة فيصح ان يكون مصدراً ككرم بمعنى المفعول يقلل جزر ككرم اكل الاكلا وحياً كفي اي سريعاً تاماً ويصح ان يكون على وزن عرف جمع جرزة كفرقة وهي القبضة من الفت ونحوه فالضمي جعلهم في قبضة السباع وحيازتهم كما في بعض النسخ وجعلهم حوز السباع بالحاء المهيلة والواو والبيوادي جمع بادية وهي خلاف الحضر والوهاد جمع وهذه الارض المنخفضة والاطل اصله تنابع المطر والغراء تأنيت الاغراء كالجراء تأنيت الاحمر بمعنى الياض ثم استعير لكل واضح معروف مشهور ( قوله الاله المجازي ) هذا في غاية البشاعة في حق المدح والمدح افاضنا الله تعالى عن مثله ومن علينا بالتوبة الصوح والعجب ان الحنفي يتعرض للحيالي فيما سيأتي من قوله في مدح الوزير آخر معارج ذهبه الوقاد خارج عن طوق البشر بل عن حد الامكان بل انه اغراق خارج عن حد الامكان مع انه اقرب الى التأويل من هذه ( ٤ ) المجازفة الفاسدة بحمل الامكان على العادي بل هو المتبادر من محاورات الناس

المعبود عند العرب ونخصيص البشر بأقرانه المعاصرين له ونخصيص العمومات أكثر من ان يحصى لكن لفظ الاله لكونه بمعنى المعبود لا يحسن اطلاقه ولو اوتاه

بخزانة من تقلد بآياديه كواهل الاحسان واذا لم يكن الضنة عن الزمان \* عمر رابع الخافقين بحسن معدته \* وشمل شمل الخلائق بلطف سلطته \* وهو الخير الاعظم المرتقي في مدارج السعادة \* والسعد الا كبر المسعود بنجاح الخلافة \* مالك رقيب الملوك \* الجامع بين السلطة والسلوك \* مؤسس مقاصد الفضل والعلم \* ومرصق قواعد الجود والحم \* مجاهد الكفرة واهل الناد \* في الله تعالى حق الجهاد وجعلهم جزر السباع في البيوادي والوهاد \* مرجومين بقذف النبال والرماح الجواطل \* هتف الهاق وقيل جاء الحق وزهق الباطل \* مربى العلماء والصلحاء \* حامى الملة الغراء \* المؤيد بمجنود من عند الله الاله المجازي أبو المظفر شهاب الدين ( شاه جهان بادشاه ) فهو الذي يتولاه روحانية سيد المرسلين بالتربية

بالتأويل والتفيد بالمجاز لا بخصه اذ لا يحتمل شأن الالهية التعدد ولو على وجه الحقيقة والمجاز ( والتكامل ) بل لا يتصور التجوز هاهنا اذ لا اشتراك بوجه فلا يأتي وجه الشبه الذي لا بد منه في باب المجاز نعم يتصور التعدد على وجه الحقيقة والبطلان وارادته اضر للطرفين من الاول اذ يتقلب بها المدح ذماً حينئذ وقد نطقت النصوص بان الالهة الباطلة تعذب في النار يوم القيامة فهلا عبر عنه بظلال الله تبارك وتعالى عما لا يليق مثلاً انتهى مولانا خالد ودفعه بعضهم بان الاله ليس بمعنى المعبود بل بمعنى المنزوع في الشدائد لانه مأخوذ من الفرع او مأخوذ من الحب فيكون المعنى المحبوب في قلوب الرعايا والمجازي بمعنى المحسن والمكافي اي يحسن اليهم على قدر محبتهم هذا اذا كان المجازي اسم فاعل واما اذا كان بالفتح فيكون التشبيه بالمنزوع الحقيقي في كونه ظلالاً إلهياً ويؤيده المزوي عن ابي بكر رضي الله عنه قال عليه السلام السلطان ظل الله في الارض يأوي اليه كل مظلوم من عباده فان عدل كان له الاجر وعلى الرعية الشكر وان جاروا وظلم كان عليه الوزر وعلى الرعية الصبر هذا اذا كان بمعنى المنزوع اما اذا كان بمعنى المحبوب المحو وجه التشبيه في كونه ظلالاً رحمانياً ويؤيده قوله عليه السلام في رواية السلطان ظل الرحمن في الارض وان جار وخان وظلم كان عليه الاصر انتهى ( اعلم ) ان صاحب التفسير الكبير بعد ان ذكر حجة ان يكون الاله بمعنى المعبود او مشتقاً من اهل الى فلان سكنت اليه او من الوله وهو ذهاب العقل او من لام اذا ارتفع او من اله في الشيء اذا تحير فيه او من لاه يلوها اذا اجتنب او من اله الفصل اذا ولع بامه او من اله الرجل ياله اذا فرغ من امر نزل به فاهله أي أجاره قال قال الخليل أطبق جميع الخلق على ان قولنا الله مخصص بالله تعالى وكذلك قولنا الاله مخصوص به سبحانه وتعالى وأما الذين كانوا يطلقون اسم الاله على غير الله قائماً كانوا يذكرونه بالاضافة كما يقال إله كذا أو ينكرونه فيقولون اله كما قال الله خبراً عن قوم موسى ( اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة قال انكم قوم تجهلون ) انتهى



فعبارة المحشي ان حملت على ظاهرها فالشاعة ظاهرة كما يقول الشيخ خالد ولا يتوجه عليه الدفع المتقدم بعد التأمل فيما نقلناه عن  
 الفخر وليس العدة في التشنيع على كونه بمعنى المصود فقط بل على اطلاق الخلق على الاختصاص وان حمل المجازي اسم فاعل  
 وجعل الاله بدلا من لفظ الجلالة قبه وان كان بعيدا اندفعت الشاعة او يقرأ الاله بالهمزة بدلا عن الواو ممنوعا على وزن فاعل  
 من وله ولها كورت ووجل ووعد فهو ولهان وواله وآله والوله ذهب العقل حزنا والخيرة والخوف والحزن والله أعلم (قوله الذي  
 هو أجل الروابط) نعت لصفاء السر وفيه ان حاجة المريد للمشايع انما هو لمكان التعطيل والتبطل في سرارهم فلا ترتبط  
 روحانيتهم بروحانية النبي عليه السلام الا بواسطتهم وحيث صفت سريرة الممدوح كان صفاء سريرة أجل رابطة كما كان الحال  
 في أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم والوفري كسحري التامة ويقال وفراء بالمد ملائمة وفي القاموس الدولة الحوصلة  
 لا ندبها أي استرخاها وفيه مرادفات جمع سرادق الذي يمد فوق محن البيت والبيت من الكرسف أي القطن (قوله عطاء  
 من ربك) أي ان ما أعطاك الله من التمس والكمالات فهو بسبب ما أعطاك من الاستعدادات المستوجبة لفيضان تلك  
 الآثار عليك فلا تكرار والسدة كثرة جمعها سد كسحري الفناء ليت اشعر ونحوه وتطلق على الباب (قوله وانكار  
 الجوهرى الخ) قيل الانصاف ان كلام الجوهرى جوهر الكلام اذ الاستشهاد انما يكون بكلام مصافح الانام وثبوته فيه  
 غير معلوم نعم اشتهر في السنة الناس ممن لم يكن من فرسان البلاغة فاستعمله (5) الافاضل في محاوراتهم وديابيح

كنهم انتهى قال في  
 الاساس وقد استأهل  
 لتلك فهو مستأهل له  
 وسعت أهل الحجاز  
 يستعملونه استعمالا واسما  
 وقد صرح الازهرى  
 والرخشري وغيرهما من  
 أئمة التحقيق بجودة هذه  
 اللغة (ومن حفظ حجة)  
 فالحق مانقه المحشي (قوله

والتكيل بغير الوسائط لما فيه من صفاء السر من التعطيل والتبطل الذي هو أجل الروابط الرغاية الكبرى من  
 حضرته \* والعناية الوفري من دولته \* ولقد تأسى بهديه في جميع الاحوال \* حتى نودي من وراء سرادقات  
 الجلال \* ما أوتى أحد مثل ما أوتيت \* عطاء من ربك بما أوتيت \* فهو الملك المولى القائم على القلب المجتهدى  
 والا وحدي \* المستعبد بروح الدين الاحدي \* من التجأ الى جنبه فقد حاز شرفا عاليا \* ومن صدف عنه لم يجد  
 نصيرا \* ولا وليا \* لازالت عتبه ملتزم الاكبرة \* وسدته مستل شفاء الجبارة \* اللهم يا لطيفا بالعباد \* وبارؤ قايوم  
 التاد \* ارزقه الانتقام والسداد (قوله الحمد لتأهله) أي المستوجبه في الصحاح نقول فلان أهل لكذا ولا  
 نقول مستأهل والعامه تقوله لكن في القاموس استأهله استوجبه لغة جيدة وانكار الجوهرى باطل وقال  
 القاضى في تفسير القامحة (لا يتأهل لان يحمده الخ) فان قلت أسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد المتأهل في  
 أسماء الله تعالى قلت أراد به المعنى الوصفى العام ذهبا الى انحصاره في ذاته لا ذاته المخصوصة كما عبر عن ذاته  
 بما في قوله تعالى والسماء وما بناها قصدا الى الوصف أي شيء اتصف بالبناء دون ذاته المخصوصة

فان قلت أسماء الله تعالى الخ (محصله ان) ما ذكرته انما يصح استعمال المتأهل من حيث اللغة ولكن استعمال  
 المحشي إياه يتضمن دعوى محته شرعا وهي باطلة بقياس من الشكل الاول حاصله المتأهل استعمال في ذات الله تعالى  
 مع عدم وروده وكل ما كان كذلك فاستعماله غير صحيح شرعا اما الصغرى فظاهرة وأشار إليها بقوله ولم يرد المتأهل الخ  
 وأما الكبرى فدليلها ما قرر من مختار الاشعري من ان أسماء تعالى الخ (قوله قلت أراد به المعنى الخ) محصله لان اسم الصغرى  
 وان المتأهل استعمال في ذات الله تعالى اذ الاستعمال فيها ذكر اللفظ وأرادتها منه ولم يرد من المتأهل خصوص ذات  
 الله تعالى بل مفهومه العام أعني ذاتا ما قد استوجبت الحمد وهذا المعنى العام قصد انحصاره في ذهن مخاطب من حيث عموم  
 ليكون نوظمة لجزم الذهن بعد الالتفات الى الدلائل الخارجة بانحصاره في ذاته تعالى اذ الانحصار نفى المعنى اعن بعض ما صدقه  
 وآبائه لا آخر فهو فرع تصور العموم فانفهام خصوص الذات انما هو عند اطلاق اللفظ لا منه وهذا مثل الشمس يناسق الذهن  
 عند ذكره الى الفرد المخصوص بواسطة انحصار مفهومه العام فيه وهذا الملك مع وضوحه أيده المحشي بالنظير وبه تعلم سقوط  
 ما قيل ان انحصار المعنى الوصفى العام في ذاته يقتضي كونه اسما له تعالى ضرورة ان أسماء الله تعالى لا يراد بها الذات من حيث  
 هو هو بل الذات المأخوذة مع بعض الصفات كما لا يخفى على من له أدنى مسكة فينبقى الاشكال بحاله وما ذكره من النظر فلا  
 يخفى ركاكته على البصير لان ذلك ورد في شرع العلم الخير اه



ر قوله أو اعتبر ورود الخ ) محصله سلمنا انه استعمال في ذات الله بخصوصها لكن ان أريد انه لم يرد حقيقة معنا الكبرى وان أريد  
وليس في حكم الوارد أيضاً فالصغرى ممنوعة لان أهل مرادف مستوجب كما صرح به صاحب القاموس وقد ورد في الحديث استعماله  
في المورد الذي استعملنا فيه مستوجب وقد صرح السيد بجواز وقوع أحد المترادفين موقع الآخر الا في القرآن قطعا والافي  
الحديث والاذكار والادعية على خلاف وقال في المقاصد أسماء الله تعالى توقيفية خلافا للمعتزلة والقاضي مطلقا والفرزالي في الصفات  
وتوقف امام الحرمين ومحل النزاع ما أنصف الباري بمعناه ولم يرد اذن ولا منع به ولا يترادفه وكان مشعرا بأجلال من غير وهم إخلال اه  
فهو وان لم يرد حقيقة لكنه في حكم الوارد فما قبل ان الترادف بين لفظ الأهل ولفظ المتأهل ممنوع. ولو سلم فلا يدفع الاشكال اه  
فهو من الفضول قال مولانا خالد ان من الالفاظ ما ورد كالجواد. والعالم مع عدم جواز اطلاق مرادفه كالسخي والفاضل كما  
حققه الشارح والسيد في حواشي شرح مختصر الاصول اه ( اعلم ) ان الذي يؤخذ من الشارح والعصم والسيد ان السخي  
لما دار بين كونه للجواد والجواد ممن شأنه ان يحل ثم وجدناه لا يطلق على الله تعالى مع جوده الشامل علمنا انه لا ثاني والفاضل دار بين  
العالم مطلقا والعالم الذي من شأنه الجهل ولما وجدناه لا يطلق على الله تعالى مع علمه الكامل علمنا انه موضوع للثاني فيمكن ان يقال ان  
السخي والفاضل مما ورد فيهما منع الاطلاق سلمنا لكن لا نسلم الترادف تأمل ( قوله أو اختار مذهب القاضي الخ ) محصله منع  
الكبرى بجواز أن يكون الحشي جري على مذهب القاضي ومحصله كما في السيد على الموافق انه قال كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى  
جاز اطلاقه عليه بلا توقف اذا لم يكن اطلاقه موها لما لا يليق بكبريائه فمن ثمة لم يجوز أن يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها  
علم بسببه غفلة ولا لفظ الفقيه والعامل والفطن والطيب لما ذكره ثم قال وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الإيهام من الاشعار  
بالتعظيم حتى يصح الاطلاق ( ٦ ) بلا توقف يريد بذلك تحرير مذهب القاضي كما هو صريح عبارة المقاصد التي نقلناها

وليس غرضه الاعتراض على القاضي كما وهمه مولانا خالد * ثم اعلم ان القاضي استدل على مذهبه بالقياس	أو اعتبر ورود أحد المترادفين مورد الآخر وقد ورد في الحديث ( أهل النعمة والفضل والثناء الحسن ) أو اختار مذهب القاضي من أنه اذا انصف ذاته بصفة يجوز اطلاق اللفظ الدال عليه اذا لم يوهم النقص وفيها نظر ( قوله والصلاة ) فعلة من صلى اذا دعا وهو اسم يوضع موضع المصدر تقول صليت صلاة ولا تقول تصليته والتصليته ( درود فرستادن ) والسيد من ساد قومه يسود سيادة ( مهتر شدن ) *
--	---

ولذا اعترض عليه امام الحرمين بأن القياس إنما يعتبر في العمليات دون الاسماء والصفات وأجابوا عنه بان التسمية ( فعمل )  
عمل اللسان وذكر الفخر في تفسيره جملة أدلة للقائلين بأنه لا حاجة الى التوقيف منها ان الله تعالى قال ( والله الاسماء الحسنى ) فادعوه  
بها والاسم لا يحسن الا لدلالته على صفات المدح ونعوت الجلال فكل اسم دل على هذه المعاني كان اسما حسنا فوجب جواز اطلاقه  
في حق الله تعالى تمسكا بهذه الآية اه فما قاله مولانا خالد من أن مذهب القاضي مبني على التحسين والتفويض العقليين الباطلين  
عند أهل السنة ومن ثمة نسب هذا المذهب في شرح المقاصد الى المعتزلة ثم قال واليه مال القاضي أبو بكر منا والمبني على الباطل  
باطل اه ان كان معناه ان جواز الاطلاق وعدمه مبني على ادراك العقل حسن معنى اللفظ وانه صفة كمال وقبحه وانه صفة  
نقص فالحسن والقبح بهذا المعنى عقلي اتفاقا كما انه بمعنى ملازمة الغرض ومنافرته كذلك وان كان معناه انه مبني على ادراك العقل  
حسنه بمعنى كونه بحيث يمدح عليه في العاجل ويثاب عليه في الآجل وقبحه بعكس ذلك فقد علمت فساد محاسناته من أدلة  
مذهب القاضي والله أعلم ( قوله وفيه ما نظرت ) أي في الجواب الثاني والثالث قيل في توجيهه ما علمت اندفاعه والظاهر ان وجه النظر في الاول منهما  
انه انما يتم لو ورد استعمال المرادف في ذات الله تعالى وغايتنا في الحديث قوله صلى الله عليه وسلم انه أهل الثناء والمجد ويجوز ان يكون  
لفظ الأهل مستعملا في معناه العام ذهبا الى انحصاره الى آخر ما قال الحشي في الجواب المختار ووجه النظر في الثاني ان مذهب القاضي  
ضعيف لان عظم الخطر في ذلك يوجب الاحتياط فلا يجوز الاكتفاء في عدم إيهام الباطل بما لا يدرك الاستدلال اذن  
الشرع صريحا وأيضاً لا نسلم عدم الإيهام في مستوجب لانه يراد منه من صار أهلا للشيء وهو محال عليه تعالى ومن زاد على هذا  
الاخير كيف وأصل اللفظ لم يثبت عند الجمهوري ولو سلم فالكلام مع المذهب المنصور اه فقد ركب شططا آمن يمتني مكبا على وجهه  
أهدي أمن يمتني سوا على صراط مستقيم ( قوله سيادة ) ويقال سؤودا بالضم وسيدودة بالفتح والمجد والشرف وساد من باب كتب



(قوله فعل) على وزن كرم وشريف استقلت الكسرة على الواو فحذفت فاجتمعت الواو وهي ساكنة والياء فقلت الواو ياء وأدغمت في الياء (قوله كسري هو الرئسي وقوله ولا نظير لما أي باعتبار الهيئة المخصوصة فلا يرد عليه نحو حيث وخبثه ووجهه ان فعلة انما يطرده في فاعل وصفاً لمذكر عاقل صحيح اللام نحو كامل وكلمة وبارورة (قوله يدل على ذلك الخ) يريد الاستدلال به من حيث ابدال الياء بعد ألف مفاعل همزة لا من حيث زنة الجمع فان فعائل انما ينقاس في كل رباعي مؤنث بمدة قبل آخره مخنوماً بالياء أو مجرداً منها نحو رسالة وصحيفة وشمال وعجوز ووجه الدلالة انه لو جعل وزنه فعلاً كشرى كان ابدال الياء همزة قياساً لانها حينئذ حرف مد زائد نالت بخلافه على مذهب البصري الآتي فان الواو عليه ليست حرف مد كما في قسور وقسورة اسم الاسد وجدول وفيه ان هذا الابدال كما ينقاس فيها ذكر يطرده أيضاً في الواو والياء اذا وقعا ثاني حرفين لينين بينهما ألف مفاعل سواء كان اللينان يابن كنيائف جمع ينف أو واوين كأوائل جمع أول أو مختلفين كيبائد وصوائد جمع صائد أصله صوايد قال في الخلاصة

كذلك ثاني لينين اكتفا \* مدمفاعل كجمع نيفاً

نعم ذهب الاختصاص الى أن الهمزة في الواوين فقط ولا يهزم في اليائين ولا في الواو مع الياء فيقول نيايف وسياود وصوايد على الاصل ومما رد به عليه قول العرب في سيفة سياثق وفي جيد جياثد وفي عيل عياثل فتأمل لتعلم ما في كلامه أولاً وآخرآ وان جياثد جيد ليس بشاذ (قوله وقال البصريون فعل) أي بكسر العين فان هذا مختارهم وذهب البنداديون الى أنه فعل كضيم وصيرف نقل الى فعل بكسر عا على غير قياس كما قالوا في النسب الى بصرة بصري فكسروا قالوا لانالم نرفي الصحيح ما هو على فعل بالكسر الا صقل اسم امرأة وهذا ضعيف لان المعتل قد يتأني فيه مالا يتأني في الصحيح فانه نوع على انفراده فيجوز أن يكون هذا بناءً مختصاً بالمعتل كاختصاص جمع فاعل منه بفعلة كفضاة ورماة وغزاة وكما (٧) اختص بفعلولة نحو كينونة

وأصله كيونونة ولو كان سيد فعلاً لقالوا سيد بالفتح اذ لا ضرورة الى التزم خلاف الاصل (قوله كأنهم جمعوا الخ)

فعل جمع على سادة كسري وسراة ولا نظير لما يدل على ذلك أنه جمع على سياثد بالهمزة مثل تبع وتباع وقال البصريون فعل جمع على فعلة كأنهم جمعوا سياثداً كقائد وقادة وعلى سياثد بالهمزة على خلاف القياس كجيد والقياس بلا همزة كذا في الصحاح ( وآله ) قيل أتباعه وقيل أمته وقيل أهل بيته وقيل آل الرجل ولده وقيل قومه وقيل أهله الذين حرمت عليهم الصدقة وفي رواية أنس سئل النبي صلى الله

الله عليه وسلم قال هذا لان فعلة انما ينقاس في نحوه كعلمت \* واعلم انه لو التزم في سادة انه جمع سائد فانه يقال سائد قومه اذا أريد الحدوث وفي سياثد انه جمع سيدة المؤنث بناء على ان وزنه فعيل كان كل من الجمعين قياساً لكن صريح كلامهم خلافه (قوله وعلى سياثد بالهمزة الخ) علمت ما فيه فخذوه وكن شاكرآة (قال الحلي) سيد رسوله فيه تليح الى قوله عليه السلام أنا سيد الاولين والاخرين على الله ولا نفر لان من كان سيد الرسل يكون سيد جميع العالم (قوله قيل أتباعه) الظاهر ان المراد ما بعده العرف تابعاً من نحو حجة أو خدمة والمراد من الامة أمة الاجابة وأهل بيته من يعولهم ويسوس شؤونهم والذين حرمت عليهم الصدقة أي وحمل لهم خمس الخمس هم بنوا هاشم وبنو مطلب عند الشافعي رضي الله عنه \* وأما عند الحنفية بنو هاشم فقط آل علي وآل جعفر وآل عقيل وآل عباس وآل حارث وجملة ما ذكره سبعة معان الظاهر ان ما عدا الثاني والسادس والسابع المسوق له الحديث معان لغوية مشترك بينها اللفظ والخلاف فيما يناسب المقام قال الدواني آل الشخص ما يؤول الى ذلك الشخص وآل المصطفى من يؤول اليه بحسب النسب أو بحسب النسبة أما الاول فهم الذين حرمت عليهم الصدقة وهم مؤمنوا بني هاشم والمطلب \* وأما الثاني فهم العلماء ان كانت النسبة بحسب الكمال الصوري فمعنى علم الشرائع والاولياء والحكماء المتأهلون ان كانت النسبة بحسب الكمال الحقيقي أعني علم الحقيقة وكما حرم على الاول الصدقة الصورية حرم على الثاني الصدقة المعنوية أعني تقليد القبر في العلوم والمعارف الالهية قال النبي من يؤول اليه بحسب نسبته لحياة الجسانية كاولاده النسبية ومن يحذو حذوهم من أقاربه أو بحسب نسبته لحياة العلمية الصورية أو الحقيقية كاولاده الروحانية من العلماء الراسخين والاولياء الكاملين والحكماء المتأهلين المقربين من مشكاة النبوة سواء سبقوه زماناً أو لحقوه ولا شك ان الثانية أكد من الاولى والثانية من الثانية أكد من الاولى منها واذا اجتمع النسبان بل النسب الثلاث كان نوراً على نور كما في الأئمة المشهورين من العرة الطاهرة



( قوله من صحب ) بآية سلم والصحبة بالضم مصدر وجمع لصاحب أيضاً مثل فارد كذا ذق لفظاً ومعنى وفرهة والصحابة بالفتح مصدر وجمع له أيضاً ولم يجمع فاعل على فعالة إلا هذا وهي لغة المعاصرة وكل شيء لازم شيئاً فقد استصحبه وللأصوليين فيه خلاف كثير ( قوله الذين طالت محبتهم الخ ) اطلق الطول واعتبره بعضهم عاماً تاماً وقوله وقيل بشرط الرواية أي مع الطول اطلق الرواية واعتبر بعضهم أن يكون المروي شيئاً عزيز الوجود واعتبر بعضهم الغز ومعه واكتفى بعض بأدراك عصره ولو لم يلقه وقوله وقيل هم مسلمون قيل هذا أرجح من غيره لكن شرط كونه محباً للموت على الدين ولو تخلل الردة فمن لاقى الرسول وآمن به ثم ارتد والعياذ بالله تعالى فإن تاب عن الارتداد ومات مسلماً فهو صحابي سواء كانت توبته في عصره عليه السلام أو بعده وأدخلوا الجن الذين آمنوا به في عصره في الصحابة دون الملائكة والفرق ظاهر ومثال بعض المحققين إلى أن الأنبياء عليهم السلام أصحاب له عليه السلام للملاقاة إياه في ليلة المعراج قيل فإن كانت هذه الملاقاة كافية في إطلاق الأصحاب فلا بد أن يطلق الأصحاب أيضاً على الأكابر والأولياء المكشوفين له صلى الله عليه وسلم وهو الموافق لتحقيق السادات الصوفية ألا تراهم يترضون عن الأكابر في كتبهم وفي محافلهم فرضى الله عنهم انتهى وغير خاف عليك ظهور الفرق بين الملاقاة الجسدية في حال الحيلة وتلك المكشوفة الواقعة بعد الممات وأي دليل على اختصاص الترضي بالصحابة ( قوله فذكرها بعد الآل الخ ) مثلاً إذا حملت الآل على الأمة أو على كل مؤمن بقي فأى معنى أريد من الصحب هو تخصيص بعد التعميم وإن أردت الاتباع أو أهل بيته فتعميم بعد التخصيص وإن أردت غيرها فلك الاعتبار أن فأوى كلامه مانعة خلو ( قوله يذكروا ويؤثروا ) أي بخبري ( ٨ ) عليه أحكام المذكور والمؤث كما يرشد إليه كلامه بعد وقوله قل هذه سبيلي قيل الأولى

التخيل بقوله تعالى ولتسبين سبيل المحرمين إذ تأتيت اسم الإشارة وتذكيره لا يقتضي تأنيث المشار إليه ولا تذكيره والا

عليه وسلم من آل محمد قال كل مؤمن بقي كذا في الشفاء والصحب جمع صاحب ككبورا كب من صحب يصحب صحبة وصحابة بمعنى ( صحبت كرون وياري كرون ) والمراد هم الذين طالت محبتهم مع الرسول عليه السلام مسلمين وقيل بشرط الرواية وقيل هم مسلمون رؤا النبي عليه السلام فذكرها بعد الآل تخصيص بعد تعميم أو تعميم بعد تخصيص ( قوله والسبل ) جمع السبل وهو الطريق يذكروا ويؤثروا قال الله تعالى ( قل هذه سبيلي أدعو ) وقال تعالى ( وإن يروا سبيل النبي يتخذوه سبيلاً ) والمراد به أسننه وأدابه وأخلاقه ( قوله فدوتك )

لكن كانت الرحمة في قوله تعالى قال هذا رحمة من ربي مذكرة ولكانت الشمس في قوله تعالى فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي مذكرة وفساده ظاهر والأصل في ذلك ما ذكره البيضاوي من أن تثنية المضمرات والمبهمات وجمعها وتأنيثها ليست على الحقيقة ولذلك جاء الذي في قوله تعالى وخضمت كالذي خاضوا بمعنى الجمع انتهى وأنت خير بانه لا وجه لتخصيص الاعتراض حينئذ بالشاهد الأول إذ الشاهد الثاني فيه الضمير وهو كاسم الإشارة كما تنطق به عبارة البيضاوي ثم غير خاف عليك أن لفظ هذه مثلاً موضوعة للمفردة المؤنثة والافراد والتأنيث وإن لم يعتبر الحقيق منها بل الاعم ولكن يعتبر غير الحقيق عند الضرورة الداعية لذلك كما في لفظ الرحمة والشمس حيث تقرر فيهما التأنيث فلما استعمل لفظ هذا وجب اعتبار التأويل ولفظ السبل لم يتقرر فيه شيء فلما استعمل فيه ما للذكر والمؤث علماً أن وضعه على محبة اعتبار الامرين فيه إذ لا دليل على خصوصية أحدهما حتى يرتكب التأويل في الآخر وأنت بعد هذا لا بشكل عليك قول البيضاوي السابق وعبرة المحشي في الاستدلال هي عبارة المخبر ثم ظاهر كلام المحشي أن السبل بالاستعمالين يجمع على سبل وقال ابن المكي والجمع على التأنيث سبول كما قالوا غنوق جمع غناق وعلى التذكير سبل وسبل وظاهره أيضاً أن التذكير والتأنيث في لغة واحدة وقال الاخفش أهل الحجاز يؤثون الزقاق وهو كغراب ما دون السكة والطريق والسبل والسوق والصراط وتعميم تذكروا ( قوله والمراد به أسننه الخ ) قيل والظاهر أن المراد بها أقواله وأفعاله وأحواله انتهى ولعل وجهه أن السن جمع سنة وهي بمعنى الطريق فلا يناسب أخذها في تفسير السبل ولكن المحشي يريد منها للمعنى الأصولي أعني أقواله وأفعاله وقآريره والمراد من أدابه أفعاله صلى الله عليه وسلم التخصيص به التي لم يطلب أسبأه فيها كما أن المراد من أخلاقه صفاته الذاتية الظاهرة والباطنة فيكون هذا من المحشي إشارة إلى وجه جمع السبل وإلى أن أصحابه صلى الله عليه وسلم أروحو كل شيء له علفة به سواء كان شرعاً أو غيره



(قوله جواب اما باعتبار الاخبار الخ) اعلم انك اذا قلت لما زيد فنطلق لا تريد سوى الاعلام بثبوت الانطلاق فربما على طريق التأكيد وأما وإن كان المشهور فيها أنها لتفصيل مع التأكيد لكن أثبت الرضى جواز كونها مجرد التأكيد كما في هذا المثال ووجه افادتها التأكيد أنها تعلق بثبوت الانطلاق لزيد على وجود شيء ما اذ التقدير مهما يكن من شيء فزيد منطلق ولا شك أن المعلق عليه أمر محقق فالمعلق كذلك ولما لم يكن هناك علاقة بين وجود شيء ما وانطلاق زيد قيل أن الترتيب باعتبار الاخبار والاعلام والمراد علم المخاطب والمعنى حيث علمت بوجود شيء ما فقد علمت بانطلاق زيد وقريب من هذا ما يقال أن التعليق في أما بعد جلي \* أن قلت الجملة الشرطية لا حكم في طرفها حتى يكون الترتيب باعتبار الاخبار والاعلام قلت علمت أنه ليس المقصود حقيقة الشرط والتعليق بل التوكيد فتأمل (قوله وهو اما اسم فعل الخ) قال ابن مالك اسم الفعل على ضربين أحدهما ما وضع من أول الأمر كذلك كشتان والثاني ما نقل عن غيره منه المنقول عن طرف أوجار ومجرور نحو عليك بمعنى الزم ومنه (عليكم أنفسكم) أي الزموا شأن أنفسكم ودونك زيدا أي خذ وأمامك أي تقدم ووراءك أي تأخر انتهى ومنه تعلم أن احتمال الظرفية بعيد إذ هو المنقول عنه والنقل يستدعي مجرء \* فان قلت القطع بأن كلمة دور ووراء وعلى تستعمل في المعنى المنقول عنه من غير نظر إلى قرينة \* قلت قال في شرح الكافية لا يستعمل اسم الفعل المنقول الا متصلا بضمير الخطاب وشذ قولهم عليه رجلا أي ليلزم ولا لسم أن المتصل بهذا الضمير يستعمل في المنقول عنه على الوجه الذي ذكرت (قوله فعل الاول الخ) أي احتمال اسم الفعل وقد تسامح المحقق فان المفعول اسم الإشارة والنبراس بذلك أو نعمت \* أن قلت ما موضع الكاف في دونك \* قلت ذهب بعضهم إلى أنه حرف خطاب والقائلون بأنه ضمير بعضهم يقول مرفوع بالفاعلية وبعضهم مفعول به والصحيح أنه مجرور بالاضافة والتفصيل في مواد الالفية (قوله من حد ضرب) يقال سرى يسري سرى كهدى وسراية ومسرى وسرية (٩٠) بالفتح والضم ويجمع على سرى كمدية

ومدي قال أبو زيد يكون السري أول الليل وأوسطه وآخره وفي القاموس السري سيرة الليل (قوله)	جواب اما باعتبار الاخبار والاعلام وهو اما اسم فعل بمعنى خذ أو ظرف بمعنى قدامك * (والنبراس) بكسر النون وسكون الباء الموحدة المصباح فعل الاول منصوب على المفعولية وعلى الثاني مرفوع على الابتداء (أيها الساري) من السراية بمعنى (شبه رقتن) من حد ضرب منادى بحذف حرف النداء وقع معترضا * شبه طالب أسرار العقائد النفسية بدون هذا الكتاب
--	--

(٣- حواشي العقائد أول) منادى بحذف الخ) جرى على رأي الاخفش في أن أيها التي تأتي للاختصاص منادى محذوف الحرف والراجح مذهب الجمهور أنه منصوب بفعل محذوف وجوبا على الحمل وبناءه على الضم استصحابا لحالة البناء أو تشبيها له بالمنادى فيكون كغيره مما وقع في الاختصاص نحو بك الله ترجو الخير وسبحانك الله العظيم وذهب السرياني إلى أن أيها في الاختصاص معرفة خبراً أو مبتدأ ولعله جعله من النداء ولم يجعله من الاختصاص لقلته بعد ضمير الخطاب ولذا جعلوا أهل البيت من قوله تعالى (أعما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت) من باب النداء (قوله وقع معترضا) أي بين المبتدأ والخبر أو اسم الفعل ومفعوله ونكتة هذا الاعتراض هي نكتة الاختصاص هنا أعني بيان المقصود كما في المثاليين ونحو نحن العرب أسخى من بذل وإن كان الاختصاص يأتي للفخر نحو على أيها الجواد يعتمد والتواضع نحو أيها العبد ضعيف (قوله شبه طالب أسرار الخ) يريد أن في الساري استعارة نصريحية تبعية وفي النبراس أصلية وهذا أعما يظهر على رأي من يجيز جريان الاستعارة في نحو زيد أسد من كل مظاهره الجمع بين الطرفين على وجه ينبي عن التشبيه فجربناها في الاول أن يقال شبه الاشتغال بأي كتاب من كتب التوحيد المغلفة التي لا يمكن الوصول إلى أسرارها بدون ما علق عليها بالسري في الظلمة لغرض مخصوص واشتق من السري ساري بمعنى المشتغل بأي الخ وهذا نظير استعارة الأسد لمطلق شجاع لا خصوص زيد وإن كان هو المراد بمعونة الحمل وفي الثاني أن شبه أي تعليق يستعان به على تحصيل المعلق بالنبراس الخ وقد أرشد إلى هذا في الاول بقوله شبه طالب أسرار العقائد النفسية ولم يقل كما هو الظاهر المشتغل بشرح العقائد النفسية وأيضاً يشير بهذه العبارة الموجزة إلى أن المشبه وهو المشتغل بشرح العقائد الخ مطلوبه الذي تحير فيه هو أسرار العقائد فالمشتغل بالشرح والطالب لأسرار العقائد نظير قولك الحافر للبر والطالب للماء وأيضاً يشير إلى أن الطالب لأسرار العقائد لا طريق له يسلكه الا شرح هذا الحق فالطالب لأسرار العقائد هو المشتغل بالشرح وأنت



بعد هذا تعلم حال ما قيل ولا يخفى على أولي الالباب وكاكة القول بأنه شبه طالب أسرار الخ اذ المقصود للخيالي مدح كتابه لا شرح العقائد انتهى (قوله بالساري في ظلمة الليل) ان قلت هذه العبارة نظير قوله تعالى (أسرى بعبده ليلاً) يحتاج معها الى اخبار التجريد أو التأكيد \* قلت كلا فان السائر ليلاً يسري تارة في الظلمة بان لا يكون معه نيراس وأخرى به والمراد الاول تأمل (قوله ثم استعمل لفظ الخ) متعلق بالتشبيه قبل (قوله ويجوز أن يكون استعارة تمثيلية الخ) أي في الاول والثاني بان يشبه في الاول الحال المعبرة من ذات المشتغل بشرح العقائد بذون هذا الكتاب واشتغاله بذلك الشرح كذلك والارتباط الذي بينهما وعدم اهتدائه الى مقصده بالحال المعبر من ذات السائر ليلاً وسيره والارتباط بينهما ونجيره في مقصده بجماع الهيئة التي تجمعها ثم استعير الساري للحال الاولى استعارة تبعية تمثيلية على ما هو التحقيق من مذهب السعد واستعير المركب الدال على المشبه به للحال المشبه الا أنه صرح بما هو العمدة في الدلالة عليه أعني الساري على ما هو المختار للسيد ومثل هذا يقال في النيراس ويحتمل أن التمثيلية في قوله فدونك أيها الخ ولا يخفى عليك اعتبارها ثم إن بعضهم اعترض الحشي بما حاصله أنه لا ينبغي التعرض للاحتمال الاول حيث أمكن اعتبار التمثيلية وقد اعترض بعض المحققين على العصام حيث أجاز في أبي أراك تقدم رجلاً الخ أن يكون من أجاز المركب غير التمثيلية بلهم صرحوا بان التمثيلية مثار فريسان البلاغة فني أمكنت لا يعدلون عنها وغير خاف عليك أفاضة مثل هذا من غير واحد تراهم يعددون الى التركيب الواحد وكأنهم يفوضون بحر الاستخراج مكنوناته تلك هي الاعتبارات البانية وهذا السيد يجيز في قوله تعالى (اولئك على هدى) ثلاثة أوجه المكنية والتبعية والتمثيلية وأجاز غيره في قوله تعالى (لهم فيها زفير وشييق) (١٠) الحقيقه والكناية والتمثيلية وقد أجرى المكنية والتمثيلية والتصريحية في قولهم التمثيلية

بالساري في ظلمة الليل في نجيره وعدم الاهتداء الى مقصده وهذا الكتاب بالمصباح في كونه آلة الاهتداء ثم استعمل لفظ المشبه به في المشبه ويجوز أن يكون استعارة تمثيلية على تشبيه الهيئة بالهيئة (كتاب) خير مبتدا محذوف أي هو كتاب والجملة استئناف لبيان كونه نبراساً (والمكامن) جمع مكن من كمن كونا اذا احتق ووصفه بالحفية للبالغة أي للواضع الخفية غاية الخفاء (والاوان) الحين والجمع أونة كزمان وأزمنة (والدعة) السكنة (والجادة) بالجيم وتشديد الدال معظم الطريق (والايجاز) كونه

مثار فريسان البلاغة فني قولهم فني أمكنت لا يعدلون عنها أنه ان صح أن تكون التمثيلية طريقاً لا فائدة للمعنى لا يجوز إبراز الكلام على

وجه يكون خلوا عنها وليس من خرج على المتكلم أن يلبس المعنى ثوباً له الوان عدة (قوله والجملة استئناف الخ) (كردن) فهو استئناف يأتي جواب عما يقال لم كان هذا نبراساً وكذلك قوله برشدك جواب عما يقال لم كان فيه هدى للناس وفي قوله كتاب الخ انقباس وتجريد وترشيح وقوله من كمن بابه دخل والممكن مصدر أريد به الفاعل (قوله اذا احتق) اعلم أنه منع قوم أن يقال احتق بمعنى توارى واستر وأجاز القراء احتق بمعنى استر وقال الازمهرى واما احتق بمعنى خفي فهي لغة ليست بالعالية ولا بالمشكرة فيتحرك لك من هذا أن احتق يصح أن يكون بمعنى توارى واستر وأن يكون بمعنى خفي ولما فسر كمن باحتق كما في المختار احتمل المعنيين وحمله الحشي على الثاني لانه السبب بالمقام فقال ان موصفاً بالحفية للبالغة وبصح أن يحمل على الثاني ويكون الوصف للإشارة الى أنها في حد ذاتها خفية لم تظهر لاحد الى الآن وهذا المعنى لا يفهم من المكامن فلا وجه لما قيل الفرق بين الخفاء والاختفاء غير خاف وأن خفي على الحشي فحمل الوصف على المبالغة انتهى (قال امليته) من الاملاء أصله أملته قبلت اللام الثانية ياء دفعا للاستتقال وقوله الاوان الحين الخ لو قال اوان كزمان لفظاً ومعنى وجمعاً لكان حسناً (قوله والدعة السكنة) في المصباح ودع زيد بضم الدال وقحها وداعة بالفتح والاسم الدعة وهي الراحة وخفض العيش والهاء عوض من الواو وفي المختار الدعة الخفض تقول منه ودع الرجل بضم الدال فهو وديع أي ساكن ووداع أيضاً مثل حمض فهو حامض واما دع بمعنى ترك فاصل مضارعة الكسر ومن ثم حذفت الواو ثم فتح لمكان خرف الحلق قال بعض المتقدمين زعمت النخاعة أن العرب أماتت حاضي بدع ومصدره وأسم الفاعل وقد تراجم ما ودعك ربك بالتخفيف وفي الحديث لينتهين قوم عن ودعم الجمع أي عن تركهم فقد رويت هذه الكلمة عن أفصح العرب ونقلت من طريق القراء فكيف يكون أمارة وقد جاء الماضي في بعض الاشعار وما هذه سبيله فيجوز القول بجملة الاستعمال ولا يجوز القول بالامانة فتقول بعضهم هنا الدعة بمعنى الترك والسكنة تخطيط وقول الاصل والاستراحة الخ



تفسير لبعض المراد وقوله معظم الطريق أي أحسنه وهو الوسط ويجمع على جواد مثل دابة ودواب وإضافته للإيجاز يصح أن تكون على معنى اللام أو من قنوله من غير تعمية تأكيد وقوله وأصله على الخ أي قبل تعديته بالضعيف وقوله والاسم الفلز مثل رطب وأرطاب وقوله الأصل أمليته الخ يصح أن يكون جواباً عما يقال كيف يرشد إلى المسكن الخ بقوله لا غرو فإني ألقته في رعد من العيش وقت استراحة الفرحمة ذلك الوقت الذي ينشط فيه الإنسان ويفار على الوقت الذي ذهب في الاستراحة ويحتمل أن يكون زعيماً ثانياً للطالبيين وتشويقاً للمستعدين بعد الترويح الحاصل بقوله فدونك \* ولما كان هذا الإهتمام مقتضياً لتطويل الكلام أشار إلى دفعه بقوله سالكا فيه جادة الخ (قوله حام الطائر) بابه قال وقوله الحالية بالمسائل يقال حليت المرأة بالكسر حلياً بالسكون فهي حلية وحالية صارت ذات حلي والسين والشين على هذا استعارة أصلية شبهت المسائل الحالية عن الدلائل بالحرف المجرد من زينة التقط والمتحلية بالدلائل بالترين بالنقط الثلاث وعلى الاحتمال الثاني مجاز مرسل وقوله ودرت الخ تفسير للفقرة الأولى ويصح أن يراد من إحدى الفقرتين أحد المعنيين للسين والشين ومن الأخرى الآخر يقول بعد ما انتهيت من تأليف هذا التبراس وأردت أن يناله الحسن والزينة لم أجد طريقاً لذلك إلا الخافه إلى خزانه من لا مثل له الخ ففعلت ويحتمل أني بعد ما انتهيت منه ثم عاودته ثانية للتحسين والتزيين أعقب هذا الخافه إلى خزانه الخ حتى كان اللاحق واقع زمان التحسين ومعنى تزيين المسائل المدللة وغيرها تزيينها ( ١١ ) على الوجه اللائق واسقاط الدخيل

بينها وإيراد الأمثلة لايضاحها وغير ذلك قيل الاحتمال الثاني للسين والشين ليس بشيء جداً لأنه مع كونه غير مطابق للواقع إذ لم يصحح كلمات الشرح الا قليلاً غير لائق بمقام المدح قطعاً اه وهو وهم منشؤه تحيل أن الضمير في تحيينه وسينه وشينه للشرح وليس بصواب

كردن سخن ( والتعمية ) عبت معنى البيت تعمية ( يوشده كرهن ) ومنه المعنى من الشعر وأصله على الأمر إذا التبس ( والالغاز ) من الغز في كلامه إذا عى مراده والاسم الفلز والجمع ألتغاز ( وحت ) على صيغة المتكلم من حام الطائر وغيره حول الشيء يحوم حوماً وحوماً أي دار ( وما ) مصدرية ( دمت ) من رام روم روما طلب عطفه عليه وأزاد بالشين المسائل الحالية بالدلائل وبالسين الحالية عنها على ما ذكره قدس سره في حواشي المطالع أو أراد الحروف المتقوطة وغير المتقوطة بذكر الخاص وإرادة العام والمعنى حين مارمت تصحيح الفاظه حرفاً حرفاً من سقيم اللفظ والمعنى وفي ( الخففة ) إشارة إلى أن في خزائنه نقائس أخرى هذا الكتاب من ملحقاتها وتوابعها وفي بعض النسخ انحفت وهو تصحيف إذ الانحاف لا يكون إلى خزانه ولو سلم فالواجب انحفت به بزيادة الباء في الصحاح التحفة ما انحفت به الرجل من البر ( والعلا ) الرفعة والشرف فإن ضمت قصرت وإن فتحت مددت ( المثل ) بفتح الميم والثاء المثناة الصفة اقتباس من قوله تعالى ( وله المثل الأعلى في السموات

فأمل ( قوله هذا الكتاب من ملحقاتها الخ ) قيل الظاهر أن الحقوق الذي أرادته إنما هو بالنظر إلى كونه واقعاً بعدها لا من حيث الفضل والشرف على ما هو المناسب لقوله كتاب فيه نور وهدى ويحتمل أن يراد الثاني هضماً لنفسه وهو المناسب لما سيأتي بعيد من المدائح اه ثم في تعدية اللاحق إلى إشارة إلى أنه ضمن معنى الدفع دلالة على علو طبقة تلك الخزانه وهي بالكسر كما قيل لا تفتح الخزانه ولا تمكسر القنديل جميعاً خزائن ( قوله إذ الانحاف لا يكون إلى الخ ) بل يكون إلى صاحبها كما تدل عليه عبارة الصحاح الآية أيضاً ولما كان ضعفه ظاهراً إذ لا مانع من أن يجعل تحفة وهدية إلى الخزانه ولو على سبيل التزييل ومثله ليس بعزيز وفي المصباح التحفة ما انحفت به غيرك وأيضاً لا مانع من أن يراد من الخزانه إحدى خزائن القوى الدراكه بادر إلى التسليم ( قوله فالواجب انحفت به الخ ) لا يخفى أنه لو ضمن انحفت معنى رفع اندفع كل من الأمرين ويكون المعنى جعلته تحفة للصاحب الأعظم ورفعه إلى خزائنه قيل وقد وقع في القاموس ترك الباء حيث قال يقال وقد انحفت فالظاهر أنه من قبيل أخذت الخطام وأخذت بالخطام والتحفة بفتح العين وسكونها والثاء أصلها ولو كما في ثراث ونجاء ( قوله فإن ضمت الخ ) يقال على بالكسر بعلل علاء بالمد والفتح وعلا بالضم والقصر وإن رسم بالياء فجمع عليها كيكبرى وكبر وأما علا في المكان فبإيهامها ( قوله بفتح الميم والثاء الخ ) وأما بكسرهما فيستعمل بمعنى الشبه ومعنى نفس الشيء وذاته وزائدة وقوله ليس كمثل شيء خرج على الثلاثة وقيل المثل بالفتح يستعمل كالمثل بالكسر وعليه قوله تعالى ( كن مثله في الظلمات ) أي كن هو



( قوله صاحب مطلقا الوزير ) وأما اذا قيد بالدار والكتب مثلا فلا يكون بمعنى الوزير وهذا الاطلاق على سبيل الغلبة ووصفه بالاعظم احتراز عن سائر الوزراء فلذا عطف الدستور عليه للتفسير ( قوله وأصله الدفتر الخ ) معناه ان كلمة دستور كانت فارسية عربت وجعلت اسما للدفتر المحصوص الذي جمع فيه الخ فهو مجموع القوانين ولما كان الوزير الكبير مرجعا لكل في اجراء تلك القوانين وكان حافظها ومنفذها قيل له دستور كانه عين ذلك الدفتر فوصفه بالمعظم للمدح والدفتر بالفتح وحكي الفراء فيه كسر الدال عربي لا يعرف له اشتقاق وبعض العرب يقول نفتر على البدل ومعناه الكراسة قال ( بابه كمية الخ ) تشبيهه بليغ واضافة الكمية الى الحاجات لعل وجه الشبه الذي أشار اليه بقوله يطوي الى آخر الفقرتين فالضمير فيهما الى الباب المشبه ( قوله الطريق الواسع الخ ) يستعمل بمعنى مطلق الطريق توسعا ( قوله ذو العمق الخ ) هو كناية عن البعد كما يرشد اليه تفسيرهم إياه في قوله تعالى ( يأتين من كل فج عميق ) بالبعد اذ العمق أبعد أطراف البر ( قوله والفج الوادي ) اطلاق آخر والوادي كل منفرج بين جبال أو آكام يكون نفذا للسيل ( قوله وفي اختيار الفج إشارة الخ ) إما على المعنى الثاني فظاهر لان الوادي الغالب فيه عدم الاستواء ولا يملك الطريق الغير السوي الا لضرورة وهي ازدحام الطريق للسوي بالواردين على بابه وأما على الاول فلعله لانواعه فكانهم لم يسلكوا غير الواسع لكثرتهم واعلم أن كلمة كل أيضا تشير الى كثرة الواردين لكن ليس فيها إشارة الى تحمل المشاق كان اختيار الفج لا يشير ( ١٢ ) الا على المعنى الاول نعم في وصفه بعميق إشارة لذلك ( قوله وهو الرجاء )

والارض (الصاحب) مطلقا الوزير لانه يصاحب السلطان (الدستور) بضم الدال فارسي محرب وهو الوزير الكبير الذي يرجع في أحوال الناس الى ما يرسمه وأصله الدفتر الذي جمع فيه قوانين الملك وضوابطه (يطوي) على صيغة المجهول من الطي بمعنى (درنوردیدن) من حد ضرب (الفج) بفتح الفاء وتشديد الجيم الطريق الواسع بين الجبلين (العميق) ذو العمق وهو قعر البر والفج الوادي وفي اختيار الفج إشارة الى كثرة الواردين على بابه مع تحمل المشاق (يستقبله) من الاستقبال (يشواشدن) (الآمال) جمع أمل وهو الرجاء عبر عن ذوي الآمال بالآمال إشارة الى أنهم لا يعتمدون على مكارم أخلاقه يصيرون حين التوجه الى بابه أنفس الآمال (الحقيق) البعيد (باهت) من المباهاة وهي المفاخرة (التيجان) جمع التاج (والهامية) الرأس والجمع هام (والحلل) جمع حلة بضم الحاء وتشديد اللام إزار ورداء شبه التيجان والحلل بأشخاص ذوي مفاخرة بسبب كلالهم على طريق الاستعارة بالكناية وأثبت لها المباهاة تحنيلا

أن الانسان كثيرا ما يترجى الامر ثم يزول عنه ذلك الرجاء لحية ظن الراسي (والمقصود) بالمرجو منه بخلاف هؤلاء الواردين فانهم لعلهم بأنه لا يحجب رجاء راج عند ذلك المدح بل لازمهم رجاءهم فكانه عندهم ويؤخذ من كلامه أن المجاز المرسل فيه للمبالغة التي في الاستعارة (قال السحيق) يقال سحق سحق سحق سحقا كبعد وزنا ومعنى (قوله وهي المفاخرة) بيان لاصل المعنى فان المراد هنا حصول الفخر والشرف إذ لا معنى لكون بعض التيجان يتفخر على بعض بالمباهاة مع أن نسبتها الى الكل سواء وكذا يقال في الحلل نعم اذا لوحظ أن تيجان الوزارة وجلل الامارة تفاخر غيرها صح بناء الكلام على ظاهره (قوله جمع التاج) هو الاكليل للعجم كالعمامة للعرب (قوله بضم الحاء) وأما بكسرها فالقوم النازلون وتطلق على البيوت مجازا وهي مائة بيت فما فوقها تجمع على حلل كسدر (قوله إزار ورداء) في المختار بعد هذا ولا تسمي حلة حتى تكون ثوبين وفي المصباح قيد الثوبين بأن يكونا من جنس واحد ثم أن اضافة التيجان الى الوزارة والحلل الى الامارة من قبيل اضافة شعار الشيء اليه ويجوز أن تكون اضافة السبب الى المسبب بأن يراد بهما الامور التي تستحق بها الوزارة والامارة كما يشير اليه فما قيل ان التيجان والحلل لا يضافان حقيقة الا الى لابسهما في كل من الوزارة والامارة استعارة ممكنة بمنوع (قوله شبه التيجان الخ) قيل هذا سهو لانه حينئذ تكون الاستعارة بمصرحة يراد بالتيجان والحلل أصحابهما بقرينة المباهاة اذ لا يمنع من ذلك اه وغير خاف عليك فبادر



(قوله والمقصود ان الوزارة الخ) يريد انه بعد الاستعارة بالكناية يجعل الكلام كناية عن ذلك ووجهه ان الهامة والقامة ما كانا سببا لحصول الفخر للتيجان والحلل الا لان الوزارة والامارة قد استقرتا في مقرها وكتبا بذاته بخلاف غيره فانه الذي يتفخرو به كل بهما وان تقلدهما لا يثبتان ينتقلانه الى غيره (قوله ولعل وجه جمع التيجان الخ) الظاهر ان المراد الاثنيان بالتاج والحلة بصيغة الجمع وبمحمل ان المراد الجمع بينهما وعدم الاكتفاء باحدهما وقوله اشارة الى حيازته الخ حمل التيجان والحلل على الصفات التي توجب استحقاق الوزارة والامارة وحينئذ يراد بالتيجان الصفات الباطنية لمزيد اختصاصها بالهامة نحو كمال العلم وحسن السياسة وقوة البرهان ومن الحلل الصفات الظاهرة التي لها علاقة ما بالقامة نحو كمال الشجاعة وسلامة الحواس الظاهرة وصباحة الوجه والله اعلم (قوله من حد حسب) يقلل وليت الامر اليه بكسرتين ووليت عليه وحاصل ما ذكره ان الولاية تستعمل بمعنى تولى الشيء والقيام به وفتح واوها حينئذ هو النصيح لفة وكسرهما جائز واسم الفاعل منها حينئذ على فاعل تقول وليت الامر وعليه ولاية فانما وال والجمع ولاية وتستعمل بمعنى المحبة والنصرة وكسر الواو هو النصيح والفتح جائز على العكس من الاول واسم الفاعل منه ولي ولا شك ان المناسب ههنا المعنى الاول فكان الصواب ان يقول والى الايادي الخ ثم استدرك على ما في التاج بان المعنى الاول يصح ان يكون الوصف منه على فعل ايضا واستند الى ما ذكره العضد في المواقف في مبحث شرحه اسماء الله الحسنى من ان الولي قيل انه بمعنى المتولي للامر والقائم به وفي المصباح والولي فعل بمعنى فاعل من وليه اذا قام به ومنه (الله ولي الذين آمنوا) والجمع اولياء قال ابن فارس وكل من ولي امر احد فهو وليه اه ومنه تعلم انه (١٣) معنى لغوي لا شرعي وفي كلام

والمقصود ان الوزارة والامارة قد استقرتا في مقرها وكتبا بذاته ولعل وجه جمع التيجان والحلل اشارة الى حيازته جميع وجوه الوزارة والامارة (ولي) فعل من الولاية من حد حسب في التاج الولاية (والى شدن) والنعت والى وفتح الواو حينئذ هو الوجه ويجوز كسرهما والولاية (دوست شدن) والنعت ولي وكسر الواو حينئذ هو الوجه ويجوز فتحها فعلى هذا الصواب والى لكن ذكر في شرح المواقف في الاسماء الحسنى الولي النصير وقيل هو بمعنى المتولي للامر والقائم به (الايادي) جمع الايدي جمع اليد بمعنى النعمة فالتعظيم عطف تفسيري له شبه هيئة تربيته للعلماء وترويضه للعلوم وحفظهما عن الضياع بهيئة من أخذ يد آخر تند المزلة وحفظه عن الوقوع فيها فقوله أخذ ايدي العلماء والعلوم استعارة تمثيلية لهذا تعلم حال ما قيل عقب

قوله فعلى هذا الصواب والى ولم يتفطن المحشي ان هذا ما هو في أصل اللغة والشرع قد استعمل الولي بمعنى المتولي وههنا كذلك قال الله تعالى (الله ولي الذين آمنوا) أي متولي أمرهم كما صرح به البيضاوي انتهى كلامه (قوله في الاسماء الحسنى) في نسخة الاسماء باسقاط في وهي الصواب فتذكر (قوله شبه هيئة تربيته للعلماء الخ) أي الصورة المنزعة من المربي والتربية كما يدل عليه قوله بهيئة من أخذ يد آخر الخ وقول الأصل مربي أهل الفضل الخ تفصيل لبعض ما أجمل في قوله ولي الايادي الخ ولذا جاء بالفصل والمراد ما يشمل التربية الحسية والعقلية بتوضيح المشكلات وحفظ كيان العلوم وهيئة سبل نوالها فقوله أخذ ايدي العلماء الخ بالفصل أيضا تفصيل له (قوله استعارة تمثيلية) قيل هذا الوجه ضعيف لكون بعض أجزاء المشبه مذكورا كالعلماء والعلوم وهو مانع للاستعارة كما حقق في محله الا ان يقال المقصود انما هو أخذ ايدي العلوم ولا يلزم ان يذكر جميع الفاظ المشبه به كما حققه السيد الشريف في مثل قوله تعالى (أولئك على هدى من ربهم) وبعد فيه ما فيه اذ لا يرضى بذلك ولو سلم ذلك لكان انما هو في كون بعض أجزاء المشبه مذكورا لا في ترك بعض أجزاء المشبه به والفرق ظاهر انتهى وقوله اذ لا يرضى هناك يريد ان المحشي لا يرضى بما اختاره السيد من أن الاستعارة التمثيلية يجب أن تكون الفاظا الا انه لا يلزم أن تكون محققة بل يجوز أن يكون البعض محققا والبعض تخيلا ينوي في الإرادة بلا ذكر ولا تقدير اذ تقديره قد يوجب تغير النظم قال ان مذهب اليه السيد من جواز الاقتصار على بعض الفاظ التمثيلية مع نية البعض لا بدله من شاهد من كلامهم ولا يجوز اثباته بمجرد رأي انتهى وأنت خير بان قوله أخذ ايدي ان لم يكن وحده كافيا في الدلالة على الهيئة المشبه بها فلا مانع من اجواء كلامه على مذهب السعد الذي اختاره المحشي وغيره من جهة أن تكون التمثيلية لفظا مفردا بل هذا أولى وما قاله من أن فيه بعض



أجزاء المشبه ففيه أهم أجازوا الجمع بين المشبه والمشبه به إذا لم يكن على وجه ينبي عن التشبيه كقوله سيف زيد في يد أسد وقوله قد زر أزراراً على القمر فهذا أولى وقد أجاز الكشاف والسيد وغيرهم التخييلة في قوله تعالى (ختم الله على قلوبهم) الآية وقوله (واعصوا بأمر الله) وهو كما ترى لا ينقص عما نحن فيه وبالجملة فاضافة الأبدى إلى العلماء والعلوم قرينة التخييلة وليت شعري إذا قيل آخذ أيدى الضعفاء العجزة عند زلق أقدامهم هل يكون تخييلة هنا فأمل (قوله إشارة إلى أحيائه مراسم الخ) يفيد أن الألوية استعارة لمراسم الشرع وقوله رافع ترشيح على حقيقته أو مستعار لمعنى الاظهار والمراد من الصغيرة ما يجوز تركه من المشروعات ومن الكبيرة ما لا بد منه ويحتمل أن المراد من الكبيرة ما هو شعار الاسلام كركانه الخمس والأذان واقامة الجماعات ومن الصغيرة ما عداها ولا شك أن اعتناء الأمير بالصغيرة ورفعها يدل بالطريق الأولى على اعتناؤه بالكبيرة ورفعها وبهذا ظهر قوله إشارة إلى وفيه أنه يجوز أن تكون الكبيرة مرفوعة من قبل بخلاف الصغيرة كانت مندرسة لعدم اهتمام الناس بها فرفعها هذا الوزير (قوله عطفت تفسيرى الخ) قال في الرسوم بدل من الضمير أى رسوم الشرع ثم يحتمل أن المراد من الرسوم المراسم الصغيرة فالتفسير ظاهر ويحتمل أن المراد المراسم مطلقاً فالتفسير باعتبار ما أفاده قوله رافع ألوية الشرع من رفعه المراسم مطلقاً (قوله ويجوز أن يخص الأول الخ) يحتمل أن يكون معناه ويجوز أن يلاحظ خصوص الألوية بما هو شعار الاسلام كما هو مقتضى الاضافة للشرع ويجعل الرسوم عامة لهذا وغيره فتكون ال فيها للاستمرار فيكون كما رفع مراسم الشرع رفع مراسم غيره من الحرف والضائع (١٤) والحكومات والدول ويحتمل أن يكون معناه تخص الألوية بما هو شعار الاسلام

(الألوية) جمع اللواء بكسر اللام ممدودا العلم الصغير ويقال له السبرق وفي اختبارها على الاعلام إشارة إلى أحيائه مراسم الشرع صغيرها وكبيرها (والرسوم) جمع رسم وهي العلامة عطفت تفسيرى لألوية ويجوز أن يخص الأول بما هو شعار الاسلام (حائز) بالحاء المهملة والزاي المعجمة اسم فاعل من الحوز وهو الجمع حازه بحوزة حوزاً وحيازة (والمأثر) جمع مأثرة بفتح التاء وضها وهي المكرمة لأنها تؤثر أي تذكر ويؤثرها قرن عن قرن يتحدثون بها (والمفاخر) جمع مفخرة بفتح الحاء وضها المأثرة فهو تكرير الأول من غير لفظه للتقرير ويجوز أن يراد بالأول المكارم الحسبية ومن التاني التسمية يقال نفخته أغفره نفراً إذا كنت أكرم منه أباً وأماً (الأول والآخر) بدل

أعني الشعار الصغيرة مثل الأذان والجماعة والاقامة ويراد من الرسوم ما يشمل ما عدا ذلك من المشروعات قال فيه بدل من الضمير \* فإن قلت فعلى كل في الكلام ما هو صريح في رفعه مراسم

الشرع صغيرها وكبيرها فما معنى قوله اختار الألوية ليشرح إلى أحيائها مطلقاً (من) قلت لعل المراد ليشرح من ابتداء الكلام أو ليشرح بطريقة برهانية هذا وفي بعض النسخ رافع ألوية الشرح المرسوم ففيه إشارة إلى اعتناؤه المدح بهذا الشرح الجليل وما كتب عليه المحتى أولى ليفيد أن هذا المدح ممن بعنه الله أيجدد لهذه الامة أمر دينها (قوله اسم فاعل) هذا بيان له باعتبار أصله فإن الظاهر أنه هنا صفة مشبهة لمناسبة المقام وقوله وهو الجمع ظاهره مطلقاً سواء جمعت إلى نفسك أم لا لكن المراد هنا الأول وقوله حاز يحوز الخ فهو من باب قال وكتب ويقال حاز يحجز حيزاً من باب سار (قوله لأنها تؤثر) يقال أثر الشيء يثره أثره كنصر ذكره عن غيره ونقله عنه وقوله يتحدثون بها أي أن الداعية التي تدعوا القرون لتبذلها حاجتهم إلى التحديث بها في مجالسهم وأرشادهم (قوله فهو تكرير للأول الخ) لا يخفى أن المكارم من حيث تذكر عن الشخص وينقلها قرن عن قرن تسمى مأثر ومن حيث يفاخر بها الشخص غيره ويعدها عليه مفاخر ومثل هذا لا يعد تكراراً كالكتاب والمصاحف (قوله الحسبية) الحسب فعال الشخص مثل الشجاعة وحسن الخلق والجود والمكارم النسبية التي تكون من جهة الآباء (قوله نفخته أغفره الخ) في المختار فآخره ففخره من باب قطع أي كان أكرم منه أباً وأماً انتهى ولعله مبني على ما ذهب إليه الكسائي من أن الفعل المبني للمغالبة يصاغ على فعل يفعل بالضم إلا إذا كان فيه حرف حلق ففعل يفعل بالفتح والراجع أنه بالضم مطلقاً وقد نقل ابن الجاحب عن الثقات فآخزني ففخرته آخره بالضم وحكي أبو زيد الضم فيه وفي شاعري ففخرته أشعره وفي المصباح الفخار بالفتح المبالغة بالمكارم والمناقب من حسب ونسب وغير ذلك



( قوله واللام عوض الخ ) فلا يقال بدل البعض لا يد من أشباهه على ضمير المبدل منه على أن محله عند عدم استيفائه الأبعاض وقوله وهو كناية الخ وجهه أن المراد من الرئاسة الأولى هي السيادة العظمى والمراد من آخرها الآخر في المرتبة ولا شك أن نواله الرئاسة العظمى وعدم تركه لغيره أدنى مراتب الرئاسة دليل على أنه لم يدع لاحد رئاسة في فن من الفنون هذا وفي بعض النسخ بالاول والآخِر والظاهر أن الباء الملازمة أو السببية تأمل قال ( طبعه ) أي ذهنه ( قوله الدلالة الخ ) هي إرادة الطريق وقوله الذكر الجميل أي دون التيسر يقال ذهب صيته في الناس وربما قالوا انتشر صوته بمعنى صيته والمراد من الوهم القوة الواهمة التي في البطن الأوسط من الدماغ تدرك المعاني الجزئية المأخوذة من الصور الحسية الموجودة في الحس أو الخيال والجلال العظمة وقوله والخيال الخ تقول خال الشيء بخاله خيلا وخيلة وخيلة وخيلولة من باب نال إذا ظه وخاله يخيله من باب باع لغة وخيل له كذا بالنساء للمفعول يخيله ونوعه والخيال كل شيء تراه كالظن وخيال الإنسان في الماء والمرأة صورة تمثاله يقول هذا الممدوح بلغت حاله وصفاته من الرفعة حدا يعجز العقل معه أن يحيط بها حتى في عالم الرؤية الذي فيه الخيال لتصور الأشياء بعيدة المثال وإنما يخيل للإنسان أن صورة حاله الرفيع نمر به ( ١٥ ) في حالة النوم وسبب هذا التخيل

اشتهار صفاته بين الناس  
فبسبب هذه الشهرة  
ساع للوهم الذي من  
شأنه تمثيل المشتقات أن يخيل  
ونوعه مرور هذا المثال في  
حالة النوم وهو من نوع  
الانحراف المتقدم ( قوله الدقة  
المذكورة ) أي الذي جمع  
فيه قوانين الملك وضوابطه  
وقال بعضهم الدقة الذي  
يكون فيه أسماء الجنود وأركانهم  
ثم يطلق على مجلس المناظرة  
ودار الكتاب وموضع

من الرياض واللام عوض عن الضمير أي حاوى أول الرياضات وآخرها وهو كناية عن أحاطة  
بجميعها ( والمدارج ) جمع مدرجة بفتح الميم وهي المذهب والمسلك ( التقاد ) فعال للمبالغة من نقدت  
الدراهم إذا أخرجت عنها الزيف ( والمدارج ) المصاعد جمع معرج من عرج في الدرجة ارتقى  
( والوقاد ) المشتعل من حن باب ضرب ( الطوق ) بفتح الطاء وسكون الواو الوسع والطاقة وقوله  
بل عن حد الامكان اغراق خارج عن حد الامكان ( الدلالة ) راه بنودن ( والصيت ) الذكر  
الجميل الذي ينتشر في الناس وأصله من الواوي انقلب ياء لانكسار ما قبلها كأنهم بنوه على فعل بكسر  
الفاء للفرق بين الصوت المسموع والذكر المعلوم ( وصيت جلاله ) فاعل يدل ( والوهم ) مفعوله  
( وما ) في ما خيل نافية والخيال والخيالة بندا شتن ( وطيف الخيال ) بجيئه بالنوم يقال طاف الخيال  
يطيف طيفا ومنطافا والخيال ( صورتي ) كخواب يتسد ( والسامي ) اسم فاعل من السمو وهو العلو  
( والناظورة ) مبالغة في المنظور ( والديوان ) صاحب الدفتر المذكور وأصله ذلك الدفتر من دوت  
الكتاب جمعه وقرنت بعضه الى بعض يعني أن الوزراء ينظرون اليه دائما مترقبين لما يأمرهم  
وقد يقال هو مبالغة في الناظر بمعنى الحافظ فالديوان بمعنى الدفتر كذا في حواشي المطالع ( آصف )  
علم وزير سليمان عليه السلام استعاره للممدوح باعتبار وصفه المشهور من كونه وزيرا عظيما نافذا

اجتماعهم فاعتبار المعنى الثاني والثالث يصح إطلاقه على الوزراء أياما كانوا بخلاف المعنى الأول فالتما يناسب الوزير الأعظم كما تقدمت  
الإشارة اليه في الدستور فإذا حمل الديوان على الدفتر مطلقا فمعنى ناظورة الديوان أنه المنظور اليه دائما لأجراء ما فيه وظاهر معناه  
أن حمل على موضع الاجتماع وكذا أن أريد منه الوزراء مطلقا فإن أريد به خصوص هذا الوزير فالإضافة للبيان أو إضافة  
الصفة للموصوف ( قوله من دوت الكتاب ) فأصله ديوان بواوين قلبت واوه الأولى ياء لسكونها وانكسار ما قبلها يدل عليه  
ديوان في الجمع ودويوين في التصغير ( قوله يعني أن الوزراء الخ ) أفاد بهذا أن معنى ناظورة من ينظر اليه خصوص الوزراء  
وإن المبالغة فيه باعتبار كثرة النظر الواقع عليه حيث تعدد الناظرون وباعتبار دوام تعلقه به ولهذا عبر بالعناية ( قوله وقد يقال الخ )  
يشير الى ضعفه فإن الأول صرح به القاموس قال نظورة ونظيرة سيد ينظر اليه ولعل الألف من الحاقاتهم والثاني إنما أشار  
اليه في الصحاح ( قوله بمعنى الحافظ ) ذكر هذا المعنى في المختار ( قوله فالديوان بمعنى الدفتر ) لا يخفى عليك إمكان اعتبار بنية المعاني  
( قوله آصف ) على وزن آدم ( قوله باعتبار وصفه ) أي لفظ آصف أي الوصف الذي يدل عليه وهو إشارة الى تحقيق شرط  
استعارة العلم أعني أن يتضمن وصفا وأن يشتهر به قبل الأولى أن يحمل على التشبيه البليغ لأن الضمير في عصره راجع الى  
الممدوح بل العصر مانع أيضا للاستعارة كما صرحوا في قوله \* لا تعجبوا من بلى غلالته \* قد زر ازداره على القمر \* اه



يريد أن التركيب قد اشتمل على ذكر المشبه وهو يمنع الاستعارة وفيه أنه لم يمنع أحد الاستعارة في البيت بل الكل منفقون على جوارها وأما ادعي قوم عدم حسنها من حيث اشمال تركيبها على ما يشم منه رائحة التشبيه لفظا وهي الضائر في غلاته وذر ازواره وقال المحشي لا بد لهذه الدعوى من شاهد فإن الاستعارة إنما تقتضي طي ذكر المشبه وعدم الاستعارة بالتشبيه بحيث لو أقيم لفظ المشبه مقام لفظ المشبه به استقام الكلام ولم يفت إلا المبالغة وهو متحقق في المثال المذكور اه وما قاله من ذكر المشبه فبعد تسليمه ليس على وجه ينبي عن التشبيه وليست شعري ما وجه منافاة العصر للاستعارة (قوله والضمير في به الخ) حاصل المعنى على الاول ان كونه محمود أهل الفضل يكفي في تحقق البرهان الدال على حسن خصاله فإضافة البرهان على هذا من إضافة الدال الى المدلول وهو برهان إني وعلى الثاني يكفي البرهان الذي هو خصاله الحسنة فيما ادعيتاه من كونه محمود أهل الفضل فإضافة البرهان يمانية وهو برهان لمي والظاهر أن الباء بمعنى في وبعضهم هنا ظلمة أعرضنا عنها (قوله حالا من المبتدأ) وإن آيت هذا فأوله بالتحكم عليه مثلا (قوله أو السبية) والظاهر على هذا أنه متعلق بالنسبة بين المبتدأ والخبر (قوله) حال من ضمير) هو كذلك على كل من الاحتمالين في الباء وقد جعل المحشي قوله كاملا جاريا على البدر ولو جعل وصفا آخر للمدح أمكن أن يرتبط به قوله بكماله على كل من الاحتمالين وصح أن يكون قوله في الاوج مرتبطا بكماله (قوله للوزن) القصيدة من البحر الكامل (قوله من (١٦) زخر الوادي) بابه منع وخضع يقال زخرا وزخورا وهو تأكيد لاستفيد

الحكم جامعا لحسن الافعال ومكارم الاخلاق (طرا) بضم الطاء وتشديد الراء المهملتين أي جميعا والضمير في به راجع الى كونه محمودا (أهل الفضل) فاعل كفى والباء زائدة (وبزهان) مفعوله ويجوز عكسه والباء حينئذ ليست بزايدة كما في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم كفى بالمرء كذبا أن يحدث بكل ما سمع والباء في بكماله إما للملازمة فيكون الجار والمجرور حالا من المبتدأ المحذوف أعني هو أو للسبية (وفي الاوج) حال من ضمير كامل قدم عليه رعاية للوزن (وبدر) خبر المبتدأ المحذوف أي هو متلبس بكماله أو بسبب كماله بدر كامل حال كون البدر في الاوج (والزاهر) بالزاي والحاء المجمعين والراء المهمة من زخر الوادي إذا امتد جدا وارتفع (والنوال) العطاء والباء كما عرفت في بكماله (في كل علم) متعلق بمتبحر يقال تبحر في العلم أي تعمق وتوسع و (في فن) متعلق ببحاله أي بازائه (وعالم) بفتح اللام أي له من العلم ما بكل العالم (سحان) اسم رجل من بني وائل كان لنا بليغا يضرب به المثل في البيان (عي) على وزن فعل من يعجز عن أفادة المراد من الي وهو

من قوله محيط فانه كناية عن الانساع أيضا قال أحاط بالشيء استدار به (قوله كما عرفت في بكماله) فهي للسبية متعلقة بالنسبة بين المبتدأ والخبر أو للملازمة حال من المبتدأ المحذوف (قوله) وفي فن متعلق الخ) بمعناه أنه لا يقابله ولا يشبهه في فن ونوع واحد مما اتصف

به أعني العلم الا عالم لا واحد مثلا أو اثنان وهذا لكونه جمع ما في العالم كله من العلم فعالم مبتدأ خبره ببحاله (خلاف) ويصح أن يكون المعنى هو عالم بسبب اضراذه في العلم بمعنى أن حلمه ليس من جنس حلم البشر فكان عالما على حدة فعالم على هذا خبر لمبتدأ محذوف والباء في ببحاله سببية وهو بمعنى أنضاده (قال سحان) بوزن عطشان أصله الصاد رصيد كل ما مر عليه والمعالي صيد الفصيح فلما كان الفصيح المعهود الذي يضرب به المثل في البيان والفصاحة لا يفرض له معنى يريد أن يعبر عنه الا جعله في سلك عبارة تضبطه بحيث يتناول منها في أي وقت أريد تناوله بلا عسر ولا مشقة سمي بسحان وهو سحبل بن زفر بن إياس الوائلي من وائل بأهله أدرك الاسلام وأسلم ومات سنة أربع وخمسين وعمره مائة وثمانين سنة وكان إذا خطب لا يتسحنح ولا يسعل ولا يعيد كلمة ولا يتوقف ولا يبتدى في معنى فيخرج منه وقد بقي عليه منه شيء ولا يميل عن الجنس الذي يخطب فيه ولا يقعد حتى يفرغ ومن واقعاته أنه وفد على معاوية رضي الله عنه فحضر الفصحاء في مجلس معاوية معه فاول ماتكمم لقد علم الحني الجانيون أنني إذا قلت أما بعد أني خطيبا \* ثم أنشد من وقت الضحى الى قيل المغرب من غير فتور ولا تلعثم وما قدر أحد على التكلم معه يقول هذا المدح بسبب فصاحة لفظه إذا قيس به سحان كان بالنسبة اليه عيا (قوله لنا) اللسان بفتحين الفصاحة وقد لسن من باب ظرب فهو لسن والسن وفلان لسن القوم إذا كان المتكلم عنهم (قوله عي) في منطق بالادغام وما بعده بالفتك والاول أكثر (قال معني) يقال فيه حدث عن معني ولا حرج وهو الذي قيل فيه



أيا قبر من كلف وأريت جوده وقد كان منه البر والبحر مترعا

يقول ان المدوح بسبب فضاله وجوده يكون معنى حقيقة بنسبة البخل اليه وقوله وهو الوصول أي لا من البلاغة قال (الصائب) هو من صاب السهم يصوب صوبا من باب قال أو صاب يصيب صيبا من باب باع وصل الغرض فيكون بمعنى أصاب الرأي (قوله والتدبير في الامر الخ) يقال دبرت في الامر وتدبرت فيه بمعنى نظرت الى دبره وعاقته وبمعنى تفكرت فيه والظاهر هنا الثاني (قوله والثاقب المضي) يقال ثقت النار لا تقنت وبابه دخل وشباب ثاقب مضي يقول هذا المدوح اذا أراد التدبير في امر وقعت أفكده على الوجه الصواب بل يكون كل من الحركتين صحيحا فينتج عن تلك الافكار آراء ثاقبة مضنية لترتبها على الافكار الصحيحة فقوله الثاقب الآراء معلول لما قبله والظاهر أن الاقوال جمع قول بمعنى الاعتقاد فمعناه الذي ثقت آراؤه في وقت تحصيلها (قال الناس يبذل) يقال بذله بذلا من باب بطل مسح به وأعطاه وبذله أباحه عن طيب نفس وبذلت الثوب لم أحسنه وآل في الناس للاستغراق (قوله قصدا الى التعميم) أي يبذل كل شيء مالا أو الفاظا وقوله مؤكدة له أي التعميم حيث ذكر الفرد يمتوهم عدم تعلق البذل به أعني الالفاظ وقوله وفيه إشارة الخ وجهه انه شبه الالفاظ بالمال ووجه الشبه البذل والانتفاع والتشبيه يقتضي أن يكون وجه الشبه مفرد الثبوت في المشبه به كما لا يخفى هذا والظاهر أن الخيالي لا يريد التعميم في قوله يبذل لان بذل المال استفيد من قوله (بحر محيط زاخر بنواله) وقوله (معن بليغ البخل في افشاءه) (١٧) واتما يريد تعلق البذل

بالالفاظ ووجهه ان عادة الاسراء والكبراء اذا كانوا كرماء تنفع الفقراء بما موألم ولكنهم لا يسحون بمشافة أحد إلا النذر من الناس فكان الالفاظ عندهم أعز عليهم من المال ولذلك ترى الناس يبذلون الجهد في سبيل مشافة السلطان أو الأمير ولا بطمع فيها

خلاف البيان وقد عي في منطقته وعي أيضا فهو عي على وزن فعمل وعي على وزن فعل و (معن) فتح الميم وسكون العين المهمة معن بن زائدة الشيباني كان أجود العرب و (البليغ) من البلوغ وهو الوصول من حد نصر (والبخل) ضد الجود (والافضال) الاحسان (والتدبير) في الامر أن ينظر الى ما يؤل اليه عاقبة (والتاقب) المضي ترك مفعول يبذل قصدا الى التعميم (ليس بمسك لفظه) مؤكدة له ولذا ترك العطف (فكانما الفاظه من ماله) في حق الانتفاع والبذل وفيه إشارة الى أن انتفاع الناس بماله وبذله اياه أمر مقرر لا ريب فيه (والتزام) استوى كردن (الوجبات) جمع وجبة مثله الواو وساكنة الحليم ما ارتفع من الحديد و (متبرقع) اسم فاعل من تبرقع أي لبس البرقع وفي جعل أفعاله مطلقا برقع الانوار إشارة الى أن جميع أفعاله جميلة (فشا) ماض من القشو (برا كنده شدين) من حد نصر وترك المتعلق للتعميم (القرة) يابض في جبهة الفرس فوق

(٣ - حواشي العقائد أول) كل أحد وتأمل كرم الله فانه لم يخص به أحدا من عباده بخلاف مملكته اختص بها من شاء يقول هذا المدوح يبذل الفاظه لكل الناس ولا يستكف من مشافة ضغفاء العقول قليلا الاستعداد فكان الفاظه بعض ماله في سهولة بذلها يرشدك الى هذا ذلك التفرع في (قوله فكانما الخ) فقوله لفظه تنازعه كل من يبذل ويمسك وقوله ليس بمسك أي به دفعا توهم أن بذل الالفاظ بمعنى عدم صونها عن الفحش كما في قولك بذلت الثوب والله أعلم (قوله ما ارتفع من الحديد) والمراد هنا جميع أجزاء الوجه فلذا جمع (قوله وفي جعل أفعاله مطلقا الخ) جعل الفاعل بمعنى الافعال والظاهر انه جمع فعل بمعنى الشأن ثم انه مما جرت به العادة ان المرء تكون فيه علامات ظاهرة تنبي عن أوصافه الباطنة حسنة أو قبيحة وأكثر ما تكون في الوجه مثل اتساع الحية دليل الذكاء وضيق العين على شدة المكر يقول هذا المدوح تكاثرت في أجزاء وجهه العلامات الدالة على حسن شؤونه ولما كان وجود دليل الشيء يعتبر وجوداً لذلك الشيء كما في الإشارة والكتابة كانت تلك الشؤون الحسنة في وجهه فكانه متبرقع بها فالانوار استعارة لتلك العلامات التي يهتدى بها الى تلك النوعات الحسنة كما ان النور كذلك ولما جعل الفاعل برقعا لوجهه الذي ترأست فيه الانوار وكان المراد بها آثار تلك الانوار كان فيه إشارة الى أن جميع شؤونه حسنة (قوله من حد نصر) ويأتي من باب سماعه الظهور والانتشار (قوله وترك المتعلق الخ) أي متعلق عم وهو كل أحد وانعامه وهو بكل شيء وفشا وهو في جميع الناس وقوله وأكرم أي أعلاه وأرفعه



( قوله استعارة بالكناية الخ ) حيث شبه العزة وهي ضد المذلة بالفرس صاحب الغرة في توجه الرغبات الى كل وأضاف الغرة اليها على سبيل التخييل فيصح أن تستعار للطرق الموصلة الى العزة كما أن غرة للفرس أمانة عليه وقول الأصل ( بضيائه ) ترشيح يصح أن يستعار لأرشادات الممدوح الى تلك الطرق ( قوله والمقصود دعاؤه الخ ) أي فإيضاح الله غرة العزة كناية عن ذلك على كل من الاحتمالين وقوله دائماً هذا الدوام مستفاد من مقام المدح وسباق الكلام ولا حقه وأيضاً كل أحد في حاجة على الدوام الى العزة أو الرفع منها فتدوم الحاجة الى إيضاح غرتها بضيء الممدوح فتدوم الحاجة اليه ( قوله وفيه من المبالغة ما لا يخفى ) وجهه أنك قد علمت أن الكلام كناية عن احتياج الناس اليه وهي أبلغ من الحقيقة وأيضاً تضمن هذا الدعاء أن الغرة وهي البياض الذي في جبهة الفرس أو النوع الأعلى من أنواع العزة في حاجة الى أن يتضح بضيء هذا الممدوح وكأنه بدون هذا الضياء يكون مظلماً ( قال ورفع علم الخ ) العلم يطلق على الراية وعلى الجبل وعلى العلامة ولا يخفى توجيه الكلام على كل ( قوله قرية شعيب ) سببت بمدينة بن إبراهيم عليه السلام ولم تكن في سلطان فرعون بينها وبين مصر مسيرة ثمان وقوله مأربة بالفتح والضم ( قوله من قيل حنين الماء ) شبه المأرب بمدينة وأشار الى وجه الشبه بقوله يوجد عليه الخ يقول اللهم اجعل على الدوام موارد لفضاله أعني الأمور التي يرد عليها أحسانه ويتعلق بها هي الحاجات الشبيهة بمدينة أعني الحاجات التي تقصدها الناس على اختلافهم للارتفاق بالأغراض المترتبة عليها كما أن مدين يقصدها الناس للماء الذي فيها وفي التشبيه إشارة الى أن تلك المأرب ليس للشيطان فيها منزع كما أن مدين لم يكن لفرعون عليها سلطان ( قوله والماء والسقي الخ ) فليس الماء مقصوداً بالنسبة والظاهر أن هذا الترشيح ( ١٨ ) ليس باقياً على حقيقته بل الماء مستعار لتلك الأغراض المترتبة على الحاجات والسقي

مستعار لمعنى الامداد والتسمية يرشدك الى هذا قوله ( يقولون منه المطالب ) فان الظاهر أن المراد منها غايات تلك الأغراض الدرهم وغرة كل شيء أوله وأكرمه فعلى الأول استعارة بالكناية وتخييلية وعلى الثاني حقيقة والمقصود دعاؤه باحتياج الغير اليه دائماً وفيه من المبالغة ما لا يخفى ( مدين ) قرية شعيب عليه السلام ( والمأرب ) جمع مأربة وهي الحاجة وإضافة المدين اليه من قيل حنين الماء والماء والسقي ترشيح لذلك التشبيه ( والامة ) الجماعة وضير منه للماء وفيه تلميح الى قوله تعالى ( ولما ورد ماء مدين وجد عليه أمة من الناس يسقون ) ( فان رفعه ) عطف على الحقته ( والسما كان ) كوكبان نيران

والجاصل أن الإنسان يحتاج في تربية بدنه وروحه الى أمور هي المراد من المأرب مثل الأموال والمأكلي (من) والمشرى وغير ذلك ومثل العلوم والمعارف والأغراض المترتبة على المأرب المرادة من الماء هي بقاء البدن والروح على الوجه الأكمل وهناك مطالب وراء ذلك هي السعادة الدنيوية والآخرية ويندرج فيها التحلي بالاخلاق الجميلة ويحتمل أنه شبه المورد بماء مدين وإضافة مدين حينئذ الى المأرب إضافة لما يتحقق به وجه الشبه المشار اليه بقوله يوجد عليه الخ والظاهر على هذا أن الضمير في عليه يعود على المورد ( قوله والامة الجماعة ) أي كثيفة العدد وقول الأصل من الناس أي من أناس مختلفين فهو ظاهر القادة وقوله يسقون بالبناء للفاعل ( قوله عطف على الحقته ) بقوله أنه عطف الخاق هذا الكتاب المنعوت بما علمت بحجزة هذا الممدوح بما سمعت بترتب حصول السعادة في بنوالي مأمولي من تمام الاستفاد به على قبول هذا الممدوح له وأما أني بان التي للشك مع أن الكتاب والممدوح كليهما اذ كانا على ما وصف البتة من حصول القبول هضماً لنفسه حيث رأى أن كتابه مع أن فيه نوراً وهدى للناس الخ ربما لا يحظى بقبول هذا الممدوح أو أن المراد من القبول القبول الذي يحتمل هذا الممدوح على حمل العامة على الاشتغال بكتابه وذب الحسدة عن تغير الناس عنه كما يرشد اليه سباق القبول وهذا ليس مقطوعاً به \* أن قلت لم لم نجعل الفاء هي المفصلة عن المقدر فيكون المعنى اذا كان الممدوح على ما ذكرنا فان قبله حصل بقبوله السعادة ( قلت ) في العطف غني عن هذا التقدير وأيضاً في تشبيه القبول بالسماك في الرفة وبعد المثال وأنه طريق لهداية الناس وأنه ثابت لا يزول لبنائه على أسباب متينة ثم الإشارة الى ذلك بقوله ( رفعه الى ) كما يجعل ترتب السعادة على هذا الشرط المذكور واضحاً غنياً عن ذلك الشرط المقدر قيل أي اذا كان الحال ما ذكرنا فاني أريد أن أهدي هذا الكتاب الى جناب الممدوح فان رضى الى سماك القبول فهو غاية المأمول أن لم يرفعه فلا بأس فيه أيضاً لأن الله تعالى ولي الإعانة على كل حال وهو الكافي لكل مهم بقوله والله ولي الإعانة الخ جملتان اثباتتان إشارة الى الشق الآخر



من الشرطية هذا حاصل قوله فان رفعه الخ وليست شعري ما معنى قول قائل هنا هذا عطف على الحقته ولعل الباعث على ذلك ان التردد المذكور ينافي المدائح السابقة ولذلك جعله عطفاً على الحقته لكن لم يتفطن ان التردد الملحوظ ليس بالنظر الى المدوح بل بالنظر الى كون كتابه مقبولا عنده اذ الكريم لا يقبل الا ما هو كرم مثله فيحتمل ان يصرف الله تعالى نظره عنه فلا يكون مقبولا عنده ولا يكون هذا نقصاً للمدوح \* ثم ان هذا عادة المؤلفين تواضعاً منهم واستعداداً من الواجب جل جلاله ونصراً لهم عليه فنصرف الكلام عنه وجعله عطفاً بعيد جداً انتهى وانت خير بان الكلام على ما ذكره لا يحصى فيه عن العطف لان قوله اذا كان الحال الى قوله فان رفعه هو معنى قول الاصل وحين مات حول تحبسه ودمت تزين سينه وشبهه الحقته الى خزائنه هذا المنعوت بتلك الصفات الحام وقوله فان رفعه الخ هو في كلامه عطف على تلك الشرطية قطعاً فلتكن في كلام الاصل كذلك نعم لو جعل التقدير ما أشرنا اليه في السؤال السابق لكان له وجه وعلمت ما فيه وأيضاً الكلام على ما ذكره مع ما فيه من تكلف تقدير الشرط يدل كما هو المعتاد في مثله على عدم الاهتمام بقبول المدوح بقول لمن ترجوا منه أمراً ان أعطيتني إياه فيها والا فاقلة هو الولي وأيضاً لا يصح ان يكون والله ولي الاعانة الخ جملتين انشائيتين على المعنى الذي ذكره قطعاً حيث جعلهما في معنى التعليل وأيضاً اذا كان الباعث على العطف هو ان التردد المذكور ينافي المدائح السابقة فهل بالعطف يزول ذلك التردد كلا وقد أرشدناك الى حقيقة الباعث على العطف المذكور وليست شعري ما معنى قول هذا المتفطن ثم ان هذا عادة المؤلفين تواضعاً الخ وهل هو الا صريح باب أو طين ذباب يريدون ان يطفئوا به نور الله (قوله السماك الاعزل) بكسر السين والاعزل الخالي عن الريح والراح الذي له ماهو شبه بالريح والاول من (١٩) منازل القمر بخلاف الثاني ويقال

انها رجلا الاسد وقوله واضافته الى القبول الخ علمت وجه شبه ووجهه في كوكب الامل الرفعة والشرف والتركيبان تصح

من الثوابت السماك الاعزل والسماك الراح واضافته الى القبول كالجين الماء وكذا (كوكب الامل) ولا ينبغي ما في ذكر السعادة والكوكب والبرج والشرف من لطافة التلازم الشعري (والله ولي الاعانة وكفى بهوكيلا) جملتان انشائيتان لبيان انشاء الاستعانة به تعالى والتوكل عليه اوردته دفعا لما يوهمه ما سبق من التجائه في حصول الامل الى قبول المدوح كتابه رب بسر بالخير (قوله التحرر) في الصحاح التحرر العالم المتقن وتقل عنه التحرر البليغ في العلم كأنه بحر الشيء علما وعملا وقد

فيها المكنية وفي اسناد سعد الى الامل مجاز عقلي من نسبة الشيء الى سببه (قوله ولا ينبغي ما في ذكر الخ) يريدان بين السعادة والشرف لزوما من الجانبين وكذا بين الكوكب والبرج وهو واحد البروج الاثنى عشر المختلفة شرقا وغربا بالنسبة الى ابعاض الكواكب (قوله اوردته) أي بيان انشاء الخ (قوله دفعا الخ) أي فقيه من الحسنات التكميل والاحتراس (قال قال الشارح التحرر) هو الفاضل العلامة مسعود التفازاني أسعده الله بفوز الاماني على ما صرح به كثير من الفضلاء ههنا وقد صرح به المحشي أيضاً في بحث الايمان بل صرح به الشارح في شرح قول المصنف والمجتهد قد يخطي ويصيب حيث أحال تحقيق بحث الاجتهاد الى التلويح فقال وتسام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين بطلب من كتابنا التلويح في شرح التقيع وهو أدل دليل على ان الشارح المذكور هو صاحب التلويح وان غفل عنه من غفل عن الصريح وهو المصريح أيضاً في التواريخ الصحيحة ويؤيده أسلوب عبارة الشارح أيضاً على ما لا ينبغي على من تتبع كتب التفازاني فلا يلتفت الى ما قيل ههنا كذا أفيد بزيادة وهو يدل على ان هناك نزاعاً في نسبة ذلك الشرح الى سعد الدين وهو من الغرابة بمكان (قوله التحرر العالم المتقن) أي المتقن لكل شيء علماً كان أو عملاً فلذا حذف المتعلق (قوله البليغ في العلم) أي البالغ الى الكمال فيه فهو من البلوغ كما يشير اليه لامن البلاغة وخصه بالعلم لانه المناسب للمقام أو نظراً الى أن العلوم التي تقصد العمل لا يحصل الكمال فيها الا بكمال العمل كما يشير اليه قوله صلى الله عليه وسلم من عمل بما علم ورثه الله تعالى علم ما لم يعلم وقال سفيان بن عيينة أجهل الناس من ترك العمل بما يعلم واعلم الناس من عمل بما يعلم وأفضل الناس أخشعهم لله تعالى وهو صريح في أن العالم اذا لم يعمل بعلمه فليس بعالم في القاموس التحرر والتحرر بكسرهما الخاذق الماهر العاقل المحرب المتقن الفطن البصير بكل شيء لانه يحرق العلم بحراً اه وهو ظاهر في ان التحرر يتناول كمال العلم والعمل فلذا قال كأنه بحر الشيء علماً وعملاً أي كأنه مأخوذ من قولك بحر



الشيء الخ على ما سيأتى وعلمنا وعملا منصوبان على التمييز قيل من نسبة ينحر إلى الفاعل أي ينحر علمه وعمله الشيء والظاهر كما يرشد إليه عبارة القاموس أنه من النسبة إلى المفعول وقوله وقد يقال الخ تحقيق لاستعمال مثل قولك ينحر الشيء الخ وقوله أي علمته الخ وإن لحاصل المعنى ويستفاد منه أن استعمال ينحر أو نحر مأخوذ من النحر المائل للذبح لا شك فيه إنما الكلام في التحرير فيحتمل أن يكون كذلك ويحتمل أن يكون وضع أصالة لمعنى البلوغ في العلم وأنت خير بان ينحر ونحر أيضا يجوز أن يكونا موضوعين أصالة لمعنى العلم فيكون معنى قولك نحر الشيء علمنا علمته علما كاملا ونحره عملا علمته عملا متقنا فعلمنا وعملا على هذا نصب على المفعول المطلق (قوله في اللة) حال من المبتدأ وهو وزان خبة وهي المنحر كاللبب وهما أيضا موضع القلادة من الصدر تجمع اللة على لبات واللبب على أبواب والمنحر الوهدة التي فوق الصدر وفيها ينحر الأبل ومنه الحديث ما يكون الذكاة إلا في الخلق واللة (قوله والمناسبة الغلبة) أي العلاقة بين المعنى المنقول عنه وهو قطع لبة الأبل والمنقول إليه وهو كمال العلم الغلبة الموجودة فيهما إذ كما أن قاطع اللة غالب على ما ينحره ويذبحه كذلك كمال العلم بالشيء غالب على ذلك الشيء فآخذ التحرير للكمال في العلم من النحر بمعنى قطع اللة وفي كلام بعض المتأخرين ما يستفاد منه أن المناسبة هي أن النحر يظهر به ما في باطن الحيوان كما أن كمال العلم ينكشف به باطن الشيء وهو أظهر مما ذكره فإن هذا المعنى أمس بالمنقول عنه (قوله وإنما قال كأنه لعدم الجزم الخ) أن قلت لو قال الخيالي كأنه من ينحر الشيء الخ لكان الأمر كما ذكره ولكنه لم يقل كذلك بل قال كأنه ينحر للشيء الخ والظاهر من هذا الكلام أن كان فيه للتنبيه لا للظن فيكون إشارة إلى وجود العلاقة التامة بين المعنى المأخوذ منه والمعنى المراد حتى أن الكامل (٣٠) في العلم بشيء لغلبة علمه بذلك الشيء أو لاطلاعه على ما في باطن المعلوم كأنه

ينحره أي يذبحه فلم يعدل  
عن هذا المتبادر قلت لأمرين  
الأول لو جعلت كأن للتنبيه  
أفاد الكلام الجزم بأن  
التحرير مأخوذ باعتبار  
أصل اللغة من النحر وهو

يقال نحر كتاب كذا علما أي علمته خق العلم كذا ذكره الجاردي في شرح الكشف وما يقال  
أنه يوناني فغير ثابت انتهى يعني أن التحرير بالمعنى المذكور مأخوذ باعتبار أصل اللغة من النحر وهو  
في اللة مثل الذبح في الخلق والمناسبة الغلبة وإنما قال كأنه لعدم الجزم بالأخذ لجواز أن يكون  
موضوعا لهذا المعنى بالأصالة لكن نعيم التحرير بحيث يشمل العلم والعمل مما لا يظهر له وجه  
لأن المأخوذ في التحرير ليس إلا كمال العلم ولعل المراد به مزاولة العلم وتكراره فإن الإيقان والبلوغ  
إلى الكمال لا يحصل إلا بهما (قوله عامه الخ) أي جازاه على عمله

في حيز المنع ولو جعلت للظن أفاد الأخذ على سبيل الاحتمال مع الإشارة  
إلى العلاقة فلا يتوجه عليه المنع والثاني أن قول الخيالي وما يقال أنه فقط يوناني فغير ثابت يدل على أن كان للظن ليفيد احتمال  
ما ذكره القائل ولو جعلت للتنبيه لكان المناسب أن يقول فباطل بدل قوله فغير ثابت (قوله مما لا يظهر له وجه) نفى الظهور  
ولم ينف أصل الوجه لما سبذ ذكره من التوجيه وقد علمت توجيه العموم فقوله لأن المأخوذ في التحرير الخ ممنوع وعلى تسليمه  
فقول أن اعتبار العمل لكون كمال العلم لا يحصل إلا بالعمل بموجبه ومقتضاه ألا ترى أن عالم الطب لا يكون متقنا في علم الطب  
إلا بالعمل به واستعماله مسائله في المعالجة وكذا عالم معاملات الفقه وعباداته أو أن المراد من العمل عمل القوم المفكرة أي تصرفاتها  
بتركيب المقدمات وتحليلها ومن العلم في قوله علما نفس العلم بالمعلومات لا مع الترتيب وهذا أولى مما ذكره كما لا يخفى وإن كان  
صحيحا فإن المراد من مزاولة العلم وتكراره كثرة التفاتات النفس إلى الصور الخزونة في خزائنها ولا شك أن هذه الالتفاتات  
عمل من أعمال النفس فإنها توجهاتها نحو العلوم وقد توهم مولانا خالد فساده ما قاله المحشي فقال وما ترجاه لا يرجي عندي صحة وهو  
غير صحيح والله أعلم (قوله أي جازاه على عمله) فسر بذلك لأن عامل لا يصح أن يكون من علمت كذا بمعنى سلوته بالعمل كما في  
القاموس ولأن المعاملة التي هي العمل من الجانبين لأن العمل وإن كان هو الفعل والله أعمال كثيرة فإسناده إليه صحيح كما في  
قوله مما علمت أيدينا واختصاصه بعمل الجوارح إنما هو في المسند إلى غيره كما صرح به فالمشاركة فيه متصورة على معنى أن  
للعبد فضلا هو الطاعة كالتأليف والله فعلا هو المجازاة إلا أن المشاركة هنا غير مرادة قطعا لأن عامله الله جملة دعائية لطلب المجازاة  
من الله تبارك وتعالى فتأمل فإنه دقيق وبالتأمل تحقيق (قوله على عمله) يشير بهذا إلى أن المشاكلة هنا تقديرية كما في قوله

(المعلمة)



تعالى صفة الله لا تحقيقية كما في ومكروا ومكر الله يستهزي بهم فان معناه مجاز بهم على استهزائهم فسمى جزاء الاستهزاء استهزاء مشاكلة (قوله المصلحة هنا بمعنى العمل) يريد أن هيئة فاعل هنا ليست للمشاركة كما في كارتته وجاذبته الثوب بل بمعنى فعل وهو نسبة أصل الفعل الى فاعله كما في سافرت وجاوزت وواعدت ودافعت وظهر كلامهم أن استعمال هيئة فاعل بمعنى فعل حقيقة قول مولانا خالد فيه أنه لم يسع عامل بمعنى عمل غير صحيح لأن الكلام باعتبار الهيئة وهو مسموع كما علمت وكذا ما ذكره في الجواب بقوله أنه مجاز وهو غير موقوف على السماع لأنك علمت أنه حقيقة مسموعة (قوله اختارها للتعبية الخ) يحتمل أن معناه اختار التعبير بعامل عن التعبير بعمل للمبالغة فان زيادة الحروف تدل على زيادة المعنى والتعبية فان عمل لا يتعدى الى الشخص المجازي وان كانت متعبية فصنع عامل ليتعدى هذه التعبية المخصوصة المفقودة في عمل وهذا نظير جاذبته الثوب فان جذب يتعدى وهيئة فاعل اكبتته تعبدي أخرى ويحتمل أن معناه اختار التعبير بعامل دون عمل ودون جزاء أما الاول فالتعبية وأما الثاني فالمبالغة فان في عامل المشاكلة الآية وهي أبلغ كما سيأتي وعلى كل بسقط قول مولانا خالد فيه أن العمل ايضا متعد ولا حاجة لما ذكره في الجواب بقوله أن وجه اختيار المعاملة بمجموع التعبية والمبالغة لا التعبية فقط فانه دغدغة لا تخفك (قوله ملتبا بلطفه) من ملابسة العام للخاص أن أريد من اللطف الاحسان وأن أريد ارادة الاحسان فمن ملابسة للسبب للسبب فاذا حمل اللطف على معنى الحسنات والنعم المجزى بها فالظاهر أن الباء لمجرد التعبية (قوله بطريق المشاكلة) هي هنا مجاز من باب اطلاق اسم الملزوم على لازمه أو السبب على السبب ونسبة الجزاء على الفعل باسم الفعل مشاكلة كثيرة كما في قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه وإن عاقم فاقبوا بمثل ما عوقبتم به وقال الشاعر

ولا لا يحبلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

ونسكتة الإشارة الى تمام الارتباط بين الفعل وجزائه وأن الثاني لا يخلف (٢١) عن الاول فكانه عينه \* ان قلت

المعاملة هنا بمعنى العمل اختارها للتعبية والمبالغة ملتبا بلطفه سمي جزاء العمل عملا بطريق المشاكلة ثم بني منه صيغة المفاعلة

يطلق على مطلق الفعل كما يطلق على المهنة وهي الخدمة وفي المصباح عملته اعماله عملا صنعته والصنعة تنسب اليه تعالى كما في الحديث ان الله صانع كل صانع وحسنه وقوله جل شأنه واصطغنتك نفسي وفيه ايضا الفاعل عامل قلت لما كان العمل يطلق على معنى أخص من مطلق الفعل حتى ادعى بعض التلويين أنه ما يصدر عن الحيوان بقصده كما نفاه المعدي في شرح الاربعين صح أن يلافي حظ هذا المعنى في جريان المشاكلة كما ذكره في قوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك فان النفس تطلق بمعنى الذات وحينئذ لا مشاكلة كما في الحديث سبحانه لا نحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك والمشاكلة انما هي باعتبار أنها تطلق بمعنى القلب والضير فمحصله أن اطلاق العمل على الجزاء مجاز باعتبار أنه منقول من المعنى الذي يخص الحيوان فلامعنى حينئذ لا يراد مولانا خالد على قول المحشى المعاملة بمعنى العمل ان العمل انما يستعمل في الجوارح كما صرح به شرح الحديث حتى يحتاج الى الجواب عنه بقوله اللهم الا أن يقال المراد من العمل جزاؤه كما نص عليه لكنه يستلزم التجوز في المجاز فالاولى أن يقول المعاملة بمعنى جزاء العمل والاعطاء مثلا انتهى على أن قوله يستلزم التجوز في المجاز غير مسلم فانك علمت أن استعمال فاعل بمعنى فعل حقيقة لا مجاز كما هو ظاهر كلامهم ولو سلم فليس هذا من باب التجوز في المجاز فان مورد المجازين مختلف فان الاول باعتبار هيئة عامل والثاني باعتبار مادته ولو سلم فنقول التحقيق جواز التجوز في المجاز كما هو مقرر في محله وليت شعري ما وجه قوله فالاولى الخ وهو بمعنى كلام المحشى وعبارته أولى لجريانها على قانون التفسير فانه بين أولا معنى الهيئة ثم اشتغل ببيان معنى المادة ويقرر هذا المقام على ذلك الوجه تعلم حال قوله على أنه لا حاجة الى هذه التكاليف تغاديا عن المشاركة فقد صرححت الايات والاحبار بنسبة البيع والشراء اليه تعالى على طريق التمثيل قال الله تعالى ان الله اشترى من المؤمنين وفي الحديث تأجرهم فأغلي لهم الثمن فراجع الكشف في تفسير الآية المارة وسائر التفاسير فاني لم أر أحدا منهم أول المعاملة بالعمل انتهى كلامه فانك قد علمت أن الداعي لجعل عامل بمعنى عمل ليس عدم وجود المشاركة بل انه جملة دعائية لطلب المجازاة وقد راجعنا الكشف وسائر التفاسير فلم نر أحدا تعرض لكون المعاملة بمعنى العمل أم لا وإي



داعية لهم في ذلك وكأنه اشتبه عليه لفظ المعاملة بمتناها بقي أن بعض الناظرين هنا قال والظاهر أن لفظ عامل موزع إذ الموجود في الصباح وغيره من لفظ العمل بالعمل والتعميل والاستعمال اه وهو باطل في القاموس عامله ساءه بالعمل وفي الصباح وعاملته في كلام أهل الأمصار يراد به التصرف من البيع ونحوه وقال الصغاني للمعاملة في كلام أهل العراق هي المساواة في لغة الحجازيين اه فكيف مع هذا يدعي أنه موزع اللهم عاملنا بلطفك ( قوله والخطير ما له قدر ) في الصباح خطر الرجل بخطر خطراً وزان شرف شرفاً إذا ارتفع قدره ومزله فهو خطير ويقال أيضاً في الخطير حكاة أبو زيد اه ( قوله لفظ التيسن ) أي تلك المسادة سواء كانت في هيئة الفعل أو اسم الفاعل أو غيرها ( قوله إشارة إلى أن المتعلق الخ ) اعلم أن جميع حروف الجر مشتركة في الدلالة على إفضاء معنى الفعل وإبصاله إلى مجرورها فإن تمحض لذلك الإفضاء من غير دلالة على خصوصية زائدة كالأبداء والظرفية والاستعلاء فذكر الحرف يسمى صلة عندهم وإن دل على خصوصية زائدة فهو مسمى باسم تلك الخصوصية كباء الإصاق وباء المصاحبة والاستعانة إلى غير ذلك وباء المصاحبة هي باء المصاحبة وهي ما يدل على مصاحبة أحد الممولين بالآخر الذي هو المجرور مطلقاً سواء كانت تلك المصاحبة في معنى العامل وإن لم يكن في زمانه كما في قولهم خرج زيد بعشيرته إذا خرج هو قبل الظهر وعشيرته بعد العصر مثلاً أو كانت في زمان العامل وإن لم يكن في نفس العامل كما في باء البسملة المتسلسلة بالأفعال الخاصة بنحو اقرأ أو آكل بسم الله فإن الاسم لا يكون قارئاً أو آكلاً لكن يكون مصاحباً للمتكلم في زمان القراءة والاكل وباء الإصاق هو القسم الثاني أعني ما يدل على التصاقها في زمان العامل سواء اشتركا في نفس العامل كما في قولك اشتريت الفرس بسرجه إذا اشتريتها بصفة واحدة أو لم يشتركا كما في قولهم مررت بزيد فإن زيدا ليس بجار كالتكلم لكنهما متلاصقان في وقت المرور ولذا قالوا أن باء المصاحبة ( ٢٢ ) أعني من باء الإصاق إذا تقدر هذا فاعلم أن الباء أن قدر متعلقها متلبساً

لا تكون للملابسة والا  
لزم أن الشخص ملابس  
للاسم في معنى التلبس أو  
زمانه ولا يحصل له وإذا

والخطير ماله قدر كذا في الصباح ( قوله بعد ما تبين بالقسمة ) كلمة ما مصدرية وفي زيادة لفظة التيسن إشارة إلى أن المتعلق الحقيقي للباء في بسم الله متروك أعني متلبساً ومتبركاً وما قيل أن متعلق الباء ابتدئ ليس معناه أن الجار والمجرور ظرف لغو واقع موقع المفعول لا ابتدئ بل المراد به ظرف مستقر واقع موقع الحال والعامل فيها ابتدئ كذا أفاده الشارح في حواشي التلويح

تملقت بمتبركا لا تكون للاستعانة كما في قولك استعنت بالقلم بخلاف كتبت بالقلم بل هي فيها مجرد الصلة وكلام الحنفي ( هي ) مفروض فيها إذا قدر ابتدئ ونحوه لا اقرأ أو اؤلف أو آكل ونحوه من كل ما يدل على ما جعلت التسمية مبدأ له فأنك إذا قدرت شيئاً من هذه الأفعال الخاصة وعلقت الباء به على معنى الملابس أو الاستعانة أو الإصاق حصل المقصود من التبرك بالاسم في جميع أجزاء الفعل من غير حاجة إلى جعل الباء واقعة موقع الحال بخلاف ما إذا قدرت ابتدئ كما يتضح ووجه الإشارة أنه لما علق الباء بتيسن دل على أنها ليست بباء الاستعانة كما علمت وهذا إنما يكون عند تقدير ابتدئ إذ لو قدر اقرأ أو نحوه صح كونها للاستعانة ومتى قدر ابتدئ كان هو المتعلق في الظاهر والمتعلق الحقيقي وهو لفظ التيسن متروكاً ( قوله ظرف لغو ) منظور فيه إلى ما بعد التصريح بالمتعلق أعني ابتدئ فعلى تقدير كونه عاملاً فيه يكون الظرف لغواً لذلك عامله وقوله واقع موقع المفعول لم يقل مفعول لأن المفعول في الاصطلاح اسم منصوب وكذا قوله موقع الحال ( قوله بل المراد به ظرف مستقر ) أي محذوف العامل وهذا مبني على ما حققه السيد السند في حاشية الكشاف من أن الظرف المستقر ما كان متعلقه مقدراً سواء كان عاماً كقولنا زيد في الدار أي حاصل أو خاصاً كقولنا زيد على الفرس أو من العلماء أو في البصرة أي راكب أو معدود أو مقيم لأنه استقر فيه معنى العامل وفهم منه واللغو ما يقابله لأعلى ما هو المشهور بين النحاة من أن الظرف المستقر ما كان متعلقه مقدراً عاماً واللغو ما يقابله ثم اعلم أن كون الظرف لغواً لا يبدأ زعمه بعض النحويين وقال إن تقدير الإبتداء أولى فيقال مثلاً بسم الله ابتداء القراءة أو الحلول أو الارتحال واستشهد لذلك بوجهين ذكرهما السيد الشريف مع ردها في الحواشي المذكورة مختاراً أو لوية تقدير اقرأ أو نحوه قال إن تقدير خصوصيات الأفعال أمس بالمقام وأوفى بتأدية المرام فأنك إذا قدرت اقرأ دل على استلبس القراءة كلها بالتسمية على وجه التبرك أو الاستعانة وإن قدرت ابتدئ القراءة أفقد تلبس ابتداء القراءة بها اه وعلى ما



ذكره صاحب التلويح من جملة ظرفاً مستقراً إذا قدر ابتدئ يستوى التقدير أن في إفادة المعنى المقصود فاعظم (قوله ووجه ذلك) أي كونه ظرفاً مستقراً لا لقواً وحاصله أنك إذا قدرت ابتدئ وجعلت الظرف لقواً على معنى الاستعانة أفاد أن المستعان فيه هو ابتداء القراءة أو الأكل مثلاً أو على معنى الملازمة أفاد أن مصاحبة الفاعل للمجرور إنما هو في معنى العامل أعني الابتداء أو في زمانه والمقصود الاستعانة في جميع أجزاء الفعل وكذا المصاحبة فإذا جعل الظرف مستقراً كان المعنى ابتدئ متلباً بالاسم في التأليف أو زمانه لا متلباً به في الابتداء أو زمانه أو مستعينا به في التأليف لأن في ابتدائه وهذا هو المقصود وانت بعد هذا تعلم أن مقيل هنا من أن ما ذكره الخشي فيه اختلال من وجوه فرية بلا مربية والله أعلم (قوله أي في ذكر الحمد بعد الخ) أي بعدها من غير فاصل وقوله فإن مدخول الباء هو المعقب عللة للتفسير والمعقب بالكسر معناه الذي عقب الشيء وإن كان أصله الذي يفعل التعقيب (قوله فإن قلت الخ) حاصله أن قول الخشي قال الشارح بعدماتين الخ يعني عن قوله في تعقيب التسمية الخ إذ هو بمعنى فكون الثاني مستدركاً والاولى أن يقول عقب قوله الحمد الله اقتداء الخ وما قيل أن غايته أنه من وضع الظاهر موضع المضر وليس من الاستدراك في شيء مدفوع بأنه محض تكرار لاغناء الاول كما علمت بخلاف وضع الظاهر موضع المضر فإنه لا يكون إلا حيث تدع الضرورة لاعادة المذكور أولاً كما في قوله الحاقه ما الحاقه وما أدراك ما الحاقه نعم يقال إن قوله بعد ماتين الخ أهم من قوله في تعقيب التسمية الخ وهذا وجه لدفع الاستدراك حاصله أن النكتة الاولى وكذا الثانية لما لم ينتظما مع قوله بعد ماتين الخ فإن أسلوب الكتاب وما انعقد عليه الإجماع هو التعقيب والبعدية مطلقة تصدق بصورتين في أحدهما الاقتداء والعمل بهما انعقد عليه الإجماع دون الثانية فيكون قوله في تعقيب الخ جارياً مجرى تقييد المطلق وليس هذا من الاستدراك في شيء وأيضاً لو اقتصر على قوله قال بعد ماتين الخ (٣٣) لربما توهم منه أن لليعن مدخلا في تحقيق

ووجه ذلك بأن المقصود التبرك في تصنيف الكتاب كله باسم الله لا مجرد اوله (قوله في تعقيب الخ) أي في ذكر الحمد بعد التسمية فإن مدخول الباء هو المعقب فإن قلت هذه العبارة بعد قوله بعد ماتين بالتسمية مستدركة قلت ربما توهم من ذلك أن النكات إنما هي في إيراد الحمد لله بخصوصه وليس كذلك فإن إيراد التحميد مطلقاً بعد التسمية يتضمن النكات المذكورة وإن تلك النكات إنما

هذه النكات وليس كذلك  
فإن النكتة الاولى أعني الاقتداء  
بأسلوب الكتاب وطريقته  
أن أريد من الأسلوب طريقته

في ذكر الحمد والتسمية بأن يكون الاول عقب الثاني فمناطها نفس التعقيب وإن أريد طريقته في البدء بأن يذكر الحمد والتسمية مع كون الاول عقباً فمناطها ذكرهما مع التعقيب والنكتة الثانية مناطها نفس التعقيب فإنه الذي انعقد عليه الإجماع ومناط الثالثة ذكرهما وما قال في تعقيب التسمية الخ وأصدر الكلام بكلمة في انتظمت النكات فإن في التعقيب نفسه العمل بما انعقد عليه الإجماع والاقتداء بالأسلوب على الاحتمال الاول فيه وفي التعقيب وما يتضمنه أعني ذكرهما الاقتداء بالأسلوب على الاحتمال الثاني فيه وفيما يتضمنه التعقيب فقط أعني الذكر الامتثال للحديثين (قوله قلت ربما توهم من ذلك الخ) حاصله دفع الاستدراك بامر من الاول أنه لو اقتصر على قوله قال بعد ماتين بالتسمية الخ لربما توهم منه أن مناط تحقيق النكات المذكورة ذكر الحمد بخصوص الجملة الاسمية أعني قوله الحمد لله فإنه مقول قال وليس كذلك فإن ذكر الحمد بعد التسمية بأي صيغة سواء كانت اسمية أو فعلية أو لم يذكر مادة ح م د بل ذكر بعض الصفات السكالية على ما في عنوان بعض الخطب وإن كان الحمد بهذا المعنى خاصاً في التسمية إذ الكلام في ذكره بعدها يحقق تلك النكات بخلاف قوله في تعقيب الخ فإن معناه في ذكر الحمد بأي صيغة كانت بعد التسمية فنزله مما قبله منزلة تحرير المدعي منه فلا استدراك فقوله يتضمن النكات معناه يحققها ويفيدها على الوجه الذي علمته (الامر الثاني) أن قوله قال بعد ماتين الخ نظير قول الشارح في المطول (اقتح المصنف كتابه بعد التبعين بالتسمية بحمد الله) وقد قررنا بعض المحققين على معنى ذكر الحمد بعد التسمية دون أن يذكر شيئاً آخر بدله فيكون محصلها أنما وجب ذكر الحمد للاقتداء والعمل بما انعقد عليه الإجماع والامتثال للحديثين فيكون المقصود بهذه النكات توجيه ذكر الحمد فقط دون غيره بدله من غير تعرض لذكر التسمية وليس كذلك فإن الإجماع لم يتحقق انعقاده الا على أنه إذا ذكر الحمد لا يذكر الا عقب التسمية ومحصله انعقد الإجماع على التعقيب وأما وجوب أن يذكر الحمد بعد التسمية ولا يترك الى غيره فلم يتحقق انعقاد الإجماع عليه ألا ترى أن كثيراً من



المصنفين يقتصرون على التسمية ودعوى أنهم أتوا بالحمد لفظاً لادليل عليها وحيث لم ينتظم قوله وعمل بما اعتد عليه الاجماع على هذا المعنى الذي احتمله قوله قال الخ بخلاف قوله في تعقيب التسمية الخ فانه صريح في جريان هذه النكتة على نفس التعقيب وأما نكتة امثال الحديتين فمناطها ذكرهما معاً لا خصوص ذكر الحمد فظنرا لهذا الاحتمال كان اللازم أن يقولوا امثال حديث الحمد والمقال في تعقيب التسمية الخ وظاهر ان التعقيب يتضمن ذكرهما معاً فهو باعتبار ما يتضمنه ينتظم مع قوله وامثال الحديتين الابتداء ولم يتعرض لنكتة الاقتداء لظهور انتظامها أيضاً على هذا الاحتمال فان الاقتداء يوجب ذكر الحمد دون غيره فقوله وان تلك النكات عطف على قوله ان النكات فيلاحظ فيه ما لوحظ في المعطوف عليه وهو قوله وليس كذلك على ما قال الشارح في المطول (اذا عطف على مقيد بشيء فالظاهر قيد المعطوف أيضاً بذلك الشيء) فقوله اذ لا يخفى في ان الاجماع الخ كما في بعض النسخ علة لذلك المقدور وفي بعضها ولا يخفى وهو واضح وانت يدرك فيها تلونا تعلم فساد ما قبل فيه ما فيه أما أولاً فلان قياس العبارة المذكورة هاهنا على ما في المطول قياس مع الفلوق لان المعنى الذي أشار اليه الفاضل الهروي هو مقتضى قوله هنالك افتتح وقد فات هاهنا وأما ثانياً فلأن سلم ان المعنى المذكور محتمل هاهنا فنذلك مستفاد أيضاً من التعقيب الذي ذكره ثانياً اذ التعقيب يقتضي أن يذكر المعقب بكسر القاف بعد المعقب ولا يذكر بعده شيء آخر والالفاظ التعقيب فما هو جوابه فهو جوابنا وأما ثالثاً فلأننا لانسلم عدم انعقاد الاجماع على أنه لا بد من ذكر الحمد بعد التسمية من غير أن يذكر بعدها أمر آخر وإنا لانسلم ان ليس الامثال بالحديثين في (٢٤) ذكر الحمد دون أمر آخر بل في ذكرهما لانك اذا فتشت تجد

الخطب كلها إما أن يكون الحمد فيها مذكوراً بعد التسمية بدون أن يذكر بعد التسمية هنالك شيء آخر أصلاً كما هو الأكثر أو ذكر فيها أشياء بعد التسمية ثم ذكر الحمد هي في إيراد التحديد بعد التسمية واختياره على شيء آخر من غير أن يكون لذكر التسمية مدخل اذ يجوز أن يكون معنى العبارة المذكورة قال الشارح بعد التسمية الحمد لله ولم يورد بعده شيئاً آخر لكذا على ما قاله الفاضل الهروي في حواشيه على المطول ان معنى قوله افتتح كتابه بعد التيمن بالتسمية بحمد الله أنه افتتح بعد التيمن بالتسمية بالحمد لله ولم يورد بعده شيئاً آخر الى آخره اذ لا يخفى في ان الاجماع لم ينعقد على أنه لا بد من ذكر الحمد لله بعد التسمية ولا يذكر بعدها أمر آخر بل على أنه اذا ذكر الحمد ذكر بعد التسمية على ما يدل عليه كلام الشارح في التلويح وان ليس الامثال بالحديثين في ذكر الحمد دون أمر آخر بل في ذكرهما قال المحشي المدقق انما ذكره بعد قوله بعد التيمن بالتسمية

لكنها أي الاشياء المذكورة متعلقة بالحمد المذكور بعدها بوجه من الوجوه قال تعقيب متحقق أيضاً قطعاً (وأنه)

انتهى فانك قد علمت ان محصل المعنى الذي أشار اليه الهروي هو وجوب ذكر الحمد وعدم العدول عنه الى غيره لا ذكره من غير أن يذكر قبله شيء حتى يكون مقتضى قول المطول افتتح على ان المراد الافتتاح الاضافي كما هو ظاهر فسقط الاعتراض الاول وكذا الثاني وأما قوله وأما ثالثاً فلأننا لانسلم الخ فقد علمت ان ادعي عدم العلم بتحقيق انعقاد هذا الاجماع لا العلم بعدم تحققه فلا وجه لهذا المنع ولوادعيه فوجهه اقتصار كثير من المصنفين على التسمية الى آخر ما سمت وقوله وإنا لانسلم ان ليس الامثال بالحديثين الخ من مفاسد قلة التدبر نموذج بالله من ظلمات الاوهام (قوله قال المحشي الخ) هو قول احمد الشرواني احمد بن خضر كما نيهناك في الديباجة وحاصله ان قوله بعد التيمن بالتسمية ربما أوهم ان التيمن مدخلا في الاقتداء وقد علمت ان مناطه على مجرد تعقيب التسمية بالتحديد أو ذكرهما على وجه التعقيب فلا اقتداء في تعقيب التيمن من حيث أنه تعقيب التيمن لان التيمن ظاهر عدم تصوره في حق الله سبحانه ونحن لو فرضنا ان بسملة الكتاب وحمده على لسان الله جل شأنه بان يكون الغرض من البسملة لازماً من التناء عليه تعالى كان الاقتداء بحاله فان مداره على أن يكون صورة فعل المقتدي هي صورة فعل المقتدي به وان تباعد الغرض من الفعلين كما في اقتداء التافل بالمقتضى ولما قال في تعقيب التسمية بالتحديد وصادر الكلام بكلمة في يدفع هذا ولو صرح معه بلفظ التيمن بان يقول في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحديد لان المعنى جفتان في تعقيب التيمن الخ اقتداء أهم من أن يكون الاقتداء في نفس مدخول الباب أو في مضمونه وكما اندفع بهذا ذلك التوهم اندفع به أيضاً توهم ان يكون ذكر الحمد بعد التيمن مدخلا في الامثال بالحديثين وليس بل لازم بل مداره ذكرهما وبقرير كلامه على هذا الوجه يدفع عنه ما أورده عليه المحشي وغيره فتدبر



( قوله ذكر الفاضل البضاوي الخ ) عبارته بعد ان اختار ان الباء في بسم باء الالة وقيل الباء للمصاحبة والمعنى متبركا باسم الله تعالى افرأ وهذا وما بعده مقول على السنة العباد ليعلموا كيف يتبرك باسمه ويحمد على نعمه ويسأل من فضله اه ومراده من المصاحبة الملازمة كما اشار عليه المحشي ونهناك عليه وملازمة القراءة للاسم انما هي على وجه التبرك والتمين به فلذا قال والمعنى متبركا باسم الله تعالى فالتحميد في الكتاب المجيد على هذا القول يكون بعد التمين بالتسمية كما فيها محن فيه فلذا قال المحشي بعد حمل الباء في التسمية على الملازمة أي بعد ذكره القول بأنها للملازمة وقول البضاوي وهذا وما بعده مقول الخ جواب سؤال نشأ من الكلام السابق فانه لما بين ان الباء للاستعانة والمصاحبة ورد كيف تصح الاستعانة والتمين من الله تعالى اجاب بانه مقول على السنة العباد تعلما لهم فكانه تعالى قال لهم قولوا باسم الله والحمد لله وابالك نبيد الخ فانه مثل انشاد الشعر على لسان الغير قوله فعلى هذا يتحقق الخ حاصله انك قد علمت من جواب البضاوي صحة ان يكون التحميد في كلام الله تعالى بعد التمين بالتسمية والخيالي انما يقول اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد فلا بضرنا عدم تصور التمين في حقه تعالى وقد علمت عدم نهوضه فانه على فرض ان التسمية وكذا الحمد مقول على لسان الله يتحقق الاقتداء باعتبار صورة الفعل مع أنه حينئذ لا تمين لعدم تصويره في حق الملك المجيد فلا يكون في تعقيب التمين من حيث أنه كذلك اقتداء تاما فانه نفيس (قوله ان كل واحد من النكات مستقل ) أي كل واحد من الثلاث مستقل في توجيه مدعي المحشي بخلافه على ما قبل فان المفيد توجيه المدعي بجميع الثلاثة وكل واحد مرتبط بجزء المدعي ( قوله فان التعقيب الخ ) هذا مبني على أول الاحتمالين في الاسلوب ( ٢٥ ) لا يقال الاقتداء بأسلوب الكتاب نفس

لانه لا اقتداء في تعقيب التمين بالتسمية بالتحميد اذ لا معنى للتمين في حق الملك المجيد \* أقول ذكر الفاضل البضاوي في تفسير الفاتحة بعد حمل الباء في التسمية على الملازمة هذا أي التسمية وما بعدها الى آخر السورة مقول على السنة العباد فعلى هذا يتحقق تعقيب التمين بالتسمية بالتحميد في الكلام المجيد بدون لزوم التمين في حق الملك المجيد ثم لا يخفى على ذي فطنة ان كل واحد من النكات مستقل فان التعقيب بأسلوب الكتاب المجيد ومما انفقد عليه الاجماع وان لم ينعقد على ذكرها وفيه امثال بمحدثي الابتداء فلا حاجة الى ما قبل ههنا أمور ثلاثة ( أحدها ) الابتداء بالتسمية ( الثاني ) تأخير التحميد عن التسمية ( والثالث ) جمع التسمية والتحميد وفي الأول عمل بما شاع وفي الثاني اقتداء بأسلوب الكتاب وفي الثالث امثال بالحديثين ومما ذكرنا ظهر انه ليس ترك التحميد بعد التسمية على ما فعله بعض

( ٤ — حواشي العقائد أول ) الكتاب المجيد مظروف وغاية وكذا يقال في قوله وعمل ولو لوحظ أن المعنى قصد الاقتداء وقصد العمل انعكست الظرفية وكان التعاير بين الظرف والمظروف ذاتيا فيصح أن يكون النكتة سببا أو غاية وانما قال وفيه امثال الحديثين ولم يقل كما بقه وامثال الحديثين لانك علمت أن مناط الامتثال ذكرها لا التعقيب نعم التعقيب يتضمن الذكر فيكون الامتثال فيه ( قوله فلا حاجة الى ما قبل ) القائل هو الفاضل الحلبي بالجماء المهمل في حاشيته بحر الافكار وادعى بعضهم نسبة هذا القول للخيالي وقد نقل هذا القول هكذا الاول التسمية الثاني اجمع بينهما وبين التحميد الثالث تعقيبها به فالأقتداء اشارة الى علة الاول والعمل اشارة الى غلة الثالث والامتثال اشارة الى علة الثاني وانما آخر الامتثال عن العمل لارتباط قوله وما ينوهم الخ به وعلى ما قال المحشي لا وجه لتقديم الاقتداء على العمل والذي ادعى هذا القائل الى ذلك ما ذكره من أن النكتة الاخيرة لا تستقل في توجيه التعقيب لان الامتثال يكون بذكرها ولو من غير تعقيب وهذا لا يصلح أن يكون وجها لتفريق النكتة الاولى والثانية حيث صلح كل منهما لما يصلح له الآخر وهو التعقيب كما أشار له المحشي فالتخصيص بلا محض وابطا نحن انما جعلنا الامتثال توجيهيا لما يتضمنه التعقيب أعني ذكرها لا لنفس التعقيب وقد أشار المحشي الى هذا أيضا بقوله وفيه امثال الحديثين والله أعلم ( قوله وما ذكرنا ظهر الخ ) من قولنا سابقا بل على أنه اذا ذكر الحمد ذكر بعد التسمية ولا حقا وان لم ينعقد على ذكرها وهذا شروع في الجواب عما يقال كلام الخيالي يتضمن أن في ترك تعقيب التسمية بالتحميد مخالفة لاسلوب الكتاب المجيد وخرقا للاجماع وترك الامتثال الحديثين أما مخالفة الاسلوب



فلا شيء فيها سوى ترك المستحسن لانه فرق بين مخالفة الكتاب ومخالفة أسلوبه ومن هنا تبين لك نكتة قوله اقتداء بأسلوب الكتاب دون قوله اقتداء بالكتاب وأما خرق الاجماع وترك امثال الحديث فلا يليق وقوه من الاجلة الذين انتصروا على البسطة مثل الامام المزني في مختصره والبخاري في جامعه وحاصل ما ذكره أنه الاقتصار على التسمية ليس خرقا للاجماع لانه انما انعقد على التعقيب لا على ذكرها ولا يلزم منه ترك الامثال اما أولا فلان حديث التحميد ضعيف كما صرح به بعض الحديثين فلا ينهض حجة على طلب الابتداء بالتحميد حتى يطلب امثاله واما ثانيا فعلى تسليم صحة نقول ان التسمية فيها امثال حديث التحميد اما لان التحميد محمول على مطلق ذكر الله كما قاله الامام النووي واما لان التحميد حقيقة اظهار صفات الكمال وهو حاصل في التسمية قال الشريف في حواشي المطالع اعلم ان القول المخصوص ليس محمدا بخصوصه بل لانه دال على صفة الكمال ومظهرها ومن ثمة قال بعض المحققين من الصوفية حقيقة الحمد اظهار الصفات السكالية وذلك قد يكون بالقول كما عرفت وقد يكون بالفعل وهذا اقوى لان الاضمار التي هي آثار السخاوة تدل عليها دلالة قطعية لا يتصور فيها تخلف بخلاف الاقوال فان دلالتها عليها وضعية قد يتخلف عنها مدلولها ومن هذا القيل حمد الله تعالى وتناؤه على ذاته وذلك انه تعالى حين بسط بساط الوجود على ممكنات لا تحصى ووضع عليه موائد كرمه الي لا ينتهي فقد كشف عن صفات كماله واظهرها بدلا لات قطعية تفصيلية غير متناهية فان كل ذرة من ذرات الوجود تدل عليها ولا يتصور في العبارات مثل هذه الدلالات ومن ثمة قال النبي صلى الله عليه وسلم لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك (قوله مدفوع لانه صرح بعض الخ) هو شيخ الاسلام خاتمة الحفاظ ابن حجر المصنف اعلم ان ابن السبكي في طبقاته بعد ان اظهر البيان في توجيه صحة حديث التحميد وصلاحيته للحجبة وذكر ان الاضطراب الذي وقع في سنده (٣٦) ومنه لا يؤثر في ذلك قال وليس لاحد ان يقول ان البخاري لم يحمده عند

ابتدائه الا ان ثبت عنده المصنفين خرقا للاجماع لانه انما انعقد على التعقيب واما لزوم عدم الامثال فمدفوع لانه صرح بعض شراح البخاري بان في صحة حديث التحميد مقالا فلا يصلح للحجبة وقد وقع كتب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الي الملوك وكتبه للقضاة مفتحة بالتسمية دون التحميد ولانه ذكر الامام النووي غير لفظ واقلاب البحر

زبغا في نظر ذي النهي اقرب من نبوت ذلك على البخاري والمزني في وقد قال الخطيب ابو بكر الحافظ رحمه الله في جامعه انه رأى كثيرا من خط الامام احمد رضى الله عنه فيه ذكر النبي صلى الله عليه وسلم وليس الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم مكتوبة معه قال وبلغني انه كان يصلي عليه لفظا والاعتذار عن البخاري والمزني بما ذكرت اولى من الاعتذار عنهما بعدم صحة الحديث عندهما فانه بتقدير تسليم انه لم يصح يقال اليس هو في فضائل الاعمال وعنهما من الورع ما يحمل على اعتمادهما وان لم يصح انتهى لكن فيه انه يجوز ان يكون البخاري والمزني حملا حديث التحميد على مطلق المذكر أو رأيا أن حقيقة الحمد اظهار صفة الكمال وهو حاصل بالتسمية فلم يارهما اهمال العمل بالحديث وهذا بخلاف الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم قد برهن رأيت صاحب الطبقات قال بعدما قلناه عنه والمرضي في الجواب عندي ان الحمد اما ان يعنى به ما هو اعم من لفظه وهو المذكر او مخصوصه وايما ما كان فالأمر به المذكر اما على الاول فواضح واما على الثاني فلان رواية الحمد معارضة برواية البسطة لان البداء انما تكون بواحد ولو وقع الابتداء بالحمد لما وقع بالبسطة وعكسه ليسقط التيد ان يرجع الى أصل الاطلاق وهو المذكر والبسطة ذكر وقد ابتدأ بها البخاري والمزني انتهى وهو حسن (قوله وقد وقع الخ) تأييد لما قال من ضعف الحديث بحيث ان عمل النبي على خلافه وقد علمت نافية والاظهر انه ذكره بيانا لانه ليس هناك حديث يدل على طلب البداء بالتحميد سواء كان الحديث قولاً أو فعلاً فتأمل وسمى الرسائل والوثائق كتباً مبالغة (قوله ولانه ذكر الامام الخ) هذا وقوله الآتي ولان الحمد حقيقة الخ عطف على قوله لانه صرح فوجوه الدفع ثلاثة وقد علمت ان مبنى الاول منع حجية حديث التحميد ومبنى الاخيرين تسليمها ومحصل هذا الدفع ان المراد من الحمد الواقع في حديث ابى هريرة ذكر الله فمداره قوله ثم ذكر في باب كتابه الخ ان المراد بالحمد الخ واما تعرض لبيان اختلاف الروايات لانها تؤيد ذلك التأويل كما سيأتي وفي الحديث اختلاف في روايته غير ما ذكره استرقاها صاحب الطبقات قوله وفي



رواية اجزم بالجيم والذال المعجمة من جذمت يده كفروح فهو اجزم وكذا الاقطع والابر فالكل لازمة من خذ علم مطاوعة  
 للمتعدى من موادها اعني جذمت يده كضرب ونصر وقطعت يده كنع وبترت ذنبه كنصر فيقال بترت ذنبه فبتر وحذمت يده فحذمت  
 وقطعت يده فقطعت والمراد من الكل في الحديث نقصان شرعا بعدم البركة أو قتلها اما الجذام فالفعل منه على صيغة المفعول  
 كعن واخوانه والصفة مجذوم قال الجوهري ولا يقال اجزم ووجهه المجدي القاموس انتهى مولانا خالد (قوله ان المراد بالحمد  
 ذكر الله لانه الخ) قال في الطبقات وبذل على ان المراد بالحمد مطلق الذكرا ان غالب الاعمال الشرعية لم يشرع الشارع افتتاحها  
 بالحمد بخصوصه كالعلاء فانها مفتوحة بالتكبير والحمد وغير ذلك انتهى وأيضا كثير من الامور ذوات البال لا يطلب الابتداء  
 فيها بالحمد مثل الاكل والشرب واللبس واعتبار التخصيص بعيد وهذا الوجه يجري في حديث البسمة ايضا فيراد منها مطلق  
 لذكر لذلك وايضا اللازم عند اختلاف عبارات متي الحديث الواحد توحيد معناها متي أمكن والا فكل من مضطرب المتن غير صالح  
 للاحتجاج به والعبارات هاهنا منها المطلق ومنها المقيد فاما ان يحمل الاول على الثاني عملا بالقاعدة أو يجعل ارتباط الحكم بالمقيد  
 الابا اعتبار قيده بل باعتبار اطلاقه وهذا انما يكون عند وجود دليل يدل على ذلك لما فيه من الغناء القيد وقد وجد الدليل هاهنا  
 وهو عمل النبي صلى الله عليه وسلم والاعمال الشرعية التي لم يشرع الشارع الخ وذكر بعضهم ان المطلق اذا قيد بقيد متناهيين  
 لم يحمل على واحد منهما ويرجع الى اصل الاطلاق وما هنا كذلك لان البداهة انما تكون بواحد ولو وقع الابتداء بالحمد لما وقع  
 بالبسمة وعكسه انتهى وهو مبني على أن الابتداء حقيقي ثم ان يحمل البسمة والحمدلة على مطلق الذكرا يندفع التعارض بين  
 الحديثين (قوله ولهذا ذهب الشيخ الخ) أي ولانه صلى الله عليه وسلم صدر (٢٧) كتبه الى هرقل بالتسمية دون

في أول شرح مسلم انما بدأ بالحمد لحديث أبي هريرة رضي الله عنه كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد  
 لله فهو أبر وفي رواية بالحمد فهو أقطع وفي رواية اجزم وفي رواية بذكر الله وفي رواية بسم الله  
 الرحمن الرحيم ثم ذكر في باب كتابه صلى الله تعالى عليه وسلم الى هرقل بالتسمية فقط فعلم ان المراد  
 الحمد ذكر الله تعالى لانه صلى الله تعالى عليه وسلم صدر الكتاب بالتسمية دون التمجيد ولهذا  
 ذهب الشيخ ابن الحاجب الى ان لفظ الحمد انما يحتاج اليه في الخطب دون الرسائل والوثائق ولان  
 الحمد حقيقة ليس الاظهار صفات الكمال وهو حاصل في التسمية واعتراض الفاضل الحلبي على هذا الوجه

نظرة لا تجميد فيها فهي كاليد الجذماء) أولا يبدأ خطبته التي جئ بها لاجله ووجهه زيادة عما تقدم أن كثيرا من الامور  
 يطلب الحمد فيها كالاكل والشرب واللبس وان كان ينبغي عند ذلك حمد الله وتناؤه لكن على أنه شكر للنعمة لا على وجه انه  
 سأل به الفعل للتبرك واعتبار تخصيص حديث الحمدلة بغير نحو الاكل اخذا من الاجماع الفعلي يؤدي الى أن الباقي بعد التخصيص  
 هو وهو بعيد ولا يخفى أن ما ذهب اليه الشيخ تكلف ينبو عنه ظاهر الحديث وفيما تقدم من القضاء للمطلق غنى عنه ولكنه  
 ما فيه من التكلف يصلح أن يكون وجهها لدفع التعارض فان المطلوب بالتسمية للامر ذي البال هو بدوؤه بالتسمية والمطلوب  
 سببه خطبته هو بدوؤه بالحمدلة فالمبدوء بالتسمية هو الامر والمبدوء بالحمدلة خطبته وكل من الابتدائين حقيقي ولو أجرت البسمة  
 في الخطبة فضلا عن تأخيرها عن الحمد تدبر (قوله اظهر صفات الخ) سواء كان الاظهار بالقول أو بالفعل كما علمت مما قلناه  
 الشريف (قوله على هذا الوجه) أي الاخير وانما اختص هذا الاعتراض بالوجه الاخير لان يحصل ما تقدم عن النووي  
 من اعتبار القيد وإناطة الحكم بالمطلق وغاية ما في قوله بالحمد لله أن فيه خصوصية باعتبار مادته وحيثه بخوض الفاؤها وبحصل  
 اعتراض أن الذهاب الى أن حقيقة الحمد اظهر صفات الكمال وهو يؤدي بعبارة التسمية ففيها امثال الحديثين انما يتم لو لم  
 ين بعض عبارات حديث التمجيد مقيدا لكن مما روينا عن المشايخ لا يبدأ فيه بالحمد لله وهو مقيد بحمل عليه المطلق وهو قوله  
 مد الله عملا بالقاعدة فلا بد في امثال حديث التمجيد من عبارة الحمد لله كما ان في بعض عبارات حديث التسمية بسم الله  
 حمد الرحمن وهو ايضا مقيد بحمل عليه المطلق مثل قوله لا يبدأ فيه باسم الله فلا يتحقق امثال الحديثين الا بعبارة بسم الله الخ وعبارة  
 مد الله وتقريره على هذا الوجه تعلم سقوط ما أورده عليه مولانا خالد قال فيه ان كونه لم يسمع من أساتذته الا الحمد لله لا يستلزم



ما ادعاه لوروده بلفظ محمد الله في لفظ البغوي ومسلم والنووي في أول شرحه كما مر هذا عن المحشي أيضاً في الاذكار وحسنه والقائي في شرح الجوهرية والرملي في النهاية والقسطاني في أوائل شرح البخاري والسيوطي في الجامع الصغير قال للناوي في شرحه هي الرواية المشهورة وما عداها وردت بأسانيد واهية وكذا أورده العلامة ابن حجر في الابواب والتحفة وشرحه على اربعي النووي وغير ذلك قال لعجب من أسانذه كيف لم يفرع سمع واحد منهم الرواية القوية المشهورة واتفقوا على الرواية الواهية عند رجال الحديث انتهى (قوله الاستاذين) جمعه هكذا لانه ان لم يكن صفة في لغة العجم فقد أجري مجراها في استعمال العرب وأمره سهل وان أطال فيه مولانا خالد (قوله بل ما يؤدي مؤداه) أي لفظ ما يدل على حقيقة الحمد من ذكر المفيد وإرادة المطلق ومحصلة ان القاعدة وان كانت حمل المطلق على المفيد واعتبار القيد لكن اذا دل الدليل على الغاء القيد وان مناط الحكم الاطلاق وجب العمل به وهنا كذلك فان الاتفاق يتنا وبينكم على أن القائل أحمد الله أو أنا حامده أو نحو ذلك يمثل حديث التوحيد ولا وجه له سوى عدم اعتبار القيد وجعل مدار الامثال حقيقة الحمد أعني اظهار صفة الكمال وزعم بعض الناظرين ان في قوله بل ما يؤدي مؤداه حذف المعطوف عليه والماعطف اعتماداً على الظهور أي هو وما يؤدي ولا داعي اليه كما لا يخفى (قوله على انك قد سمعت الخ) علاوة على الدليل المشار اليه بقوله والا لم يكن المبني الخ ان قلت اجمع انما يطلب عند التعارض ولا تعارض هاهنا فان قوله لا يبدأ بذكر الله باعتبار ظاهره معناه ترتب النقص على عدم ذكر الله مطلقاً وهو أخص من ترتبه على عدم البسلة والحمدلة وباعتبار ما يتضمنه من الامر معناه ابدأ بذكر الله وهو مطلق بالقياس الى قوله ابدأ بالبسلة والحمدلة وعلى كل لا تعارض بين الخاص والعام والمطلق والمفيد حيث أحمد (٢٨) الحكم قلت الكلام باعتبار المعنى الضمني اذ هو المقصود كما لا يخفى فان حمل الابتداء

على الابتداء الحقيقي فظاهر  
تحقق التعارض بين قوله  
أبدأ بالبسلة وأبدأ  
بالحمدلة وان لم يحمل الابتداء  
على الحقيقي فقد أُرشدناك  
الى أن الحديث الواحد اذا

بأنه انما يتم لو كان عبارة الحديث بمحمد الله وأما اذا كان بالحمد لله على ما سمعنا من الاستاذين فلا يتم الامثال الا بذكر العبارتين أقول لا يخفى انه ليس المراد بالحمد لله هذا اللفظ خاصة بل ما يؤدي مؤداه والا لم يكن المبني يا حمد الله وغيره مبتدأ بالحمد لله وممثلاً مع انه خلاف المقرر عند الكل على انك قد سمعت اختلاف الروايات فوجه الجمع ان يحمل في كلها على اظهار صفات الكمال قيل ان المأمور به في الحديثين هو الابتداء بهما دون التعقيب فلا يتحقق الامثال به أقول ان اراد بقوله

اختلفت عباراته يجب توحيد معناها دفعا للاضطراب ولا يصح اختلافها حتى بالاطلاق والتعقيب فاما أن يحمل المطلق ان على المفيد أو يلغى اعتبار القيد وقد دل الدليل على الثاني فقولكم ان اجمع انما يكون عند التعارض ممنوع بل قد يكون عند اختلاف المعنى من غير تعارض تأمله فانه نفيس وقوله ان يحمل أي المراد وقوله اظهار صفات الكمال أي اظهارها بالعبارة فيرجع الى ان المراد مطلق ذكر الله اذ كل ذكر لله فيه الدلالة على صفة من صفات الكمال وتوهم بعض الناظرين مغايرته للحمل على مطلق الذكر وليس كذلك (قوله قيل ان المأمور به الخ) معارضة تقديرية لقول الخيال في التعقيب امثال الحديثين بقياس من الشكل الاول نظمه التعقيب غير مأمور به بالحديثين ولا شيء من غير المأمور به بالحديثين يتحقق به امثالهما أما الكبرى فظاهرة لان حقيقة الامثال انما هو فعل المأمور به وأما الصغرى فلان المأمور بالحديثين انما هو الابتداء بالبسلة والحمدلة لا التعقيب وقوله ان المأمور به في الحديثين الخ دليل الصغرى وقوله فلا يتحقق الامثال اشارة الى الكبرى (قوله أقول ان اراد الخ) محصلة ان أردتم بالابتداء المأمور به ماهية الابتداء لا بشرط شيء تحققت في ضمن التعقيب أو غيره كالبعدية من غير تعقيب فان جرينا على أن الامر بالماهية المطلقة أمر يجزئي أي جزئي كان التعقيب مأموراً به فالصغرى ممنوعة وان جرينا على أن الامر بالماهية ليس أمراً يجزئي سلمنا الصغرى ومنعنا الكبرى فان غير المأمور به اذا كان مستلزماً للمأمور به فلا شك انه يتحقق به الامثال فقولكم ولا شيء من غير المأمور به الخ ممنوع فان التعقيب وان لم يكن مأموراً به لكنه يستلزم امثال المأمور به على هذا التقدير أعني الابتداء المطلق فقوله بهذا المعنى حال من المضاف اليه الذي نابت عنه ال في الامثال أي امثال المأمور به حال كون المأمور به ملتبساً بهذا المعنى أعني اطلاق الابتداء واقتصر المحشي رحمه الله على هذا الشق الاخير لانه مبني على ما هو الراجح أعني ان الامر بالماهية المطلقة ليس أمر يجزئي من جزئياتها كما هو مقرر في الاصول وان أردتم من الابتداء المأمور به ماهيته بشرط عدم التعقيب فممنوع والسند ان هذا تكليف



بالحال لان البسملة والحمدلة عمل لسانی ولا يمكن للسان الاشتغال بعملين في آن واحد الا ترى ان بعضهم لعدم تحقق الابتداء بهما بدون التعقيب ادعى ان المأمور به في الحديثين نفس التعقيب وان كان هذا القيل ضعيفاً لان التعقيب ان كان سبباً للابتداء بهما فالراجح ان الامر بالمسبب ليس أمراً بالسبب ان كان شرطاً فالامر بالشرط ليس أمراً بالشرط نعم يستلزمه ولذا قال قيل والله أعلم ( قوله وجه التعارض الخ ) محصل السؤال معارضة لقوله في تعقيب التسمية الخ امثال الحديثين بقياس لظنه الحديثان متعارضان وكل ما كان كذلك لا يمكن امثالهما ولا يكون في التعقيب المذكور امثالهما أما السكري فلان معنى تعارض الحديثين كما سيثير اليه ان يكون العمل باحدهما مفقوداً للعمل بالآخر فلا يمكن امثالهما والعمل بهما وأما الصغرى فهي مبنية على مقدمتين المقدمة الاولى ان البدء في الحديث بمعنى التصدير في المختار صدرت الكتاب بكذا جعلته صدره أى أوله لان صدر كل شيء أوله كما في المختار أيضاً والبدء لغة فعل الشيء ابتداء أى سابقاً على غيره كما في القاموس فما قيل لم نجد في كتب اللغة البدء بمعنى التصدير وهم المقدمة الثانية ان الباء في قوله صلى الله عليه وسلم لا يبدء فيه بسم الله الخ وبالحمد لله الخ لتعدية الفعل للاستعانة ولا للملازمة وعليه فثابت الفاعل ضمير مستتر يعود على الامر والباء لتعدية الفعل الى مفعول ثان تقول بدأت الامر بكذا أي جعلته مبدءاً للامر فعني بدء القراءة باسم الله جعل اسم الله سابقاً على غيره في كونه متعلقاً للقراءة التي اعتبر الابتداء ابتداء لها ومعنى بدء الركوب أو السفر باسم الله جعل الاسم سابقاً على الركوب أو السفر الذي اعتبر الابتداء ابتداء له وفي قوله فيه حينئذ سببية ولا معنى للظرفية لو جعلت ظرفية متعلقة بالفعل فان جعلت طلاً مقدمة من بسم الله الخ والحمد لله الخ اقتضى ان البسملة والحمدلة جزء من الامر المبدوء فيشكل ما لا يمكن اعتبارهما جزءاً منه كالأكل وبالجملة فالبدئية لا تقتضي جزئية ولا عدمها فعني الحديث كل أمر ذي بال لا يجعل باسم الله الخ مبدءاً له بسببه أي بسبب مراعاة حقه من بدئه بالبسملة امثالاً وانما قدر ( ٢٩ ) مراعاة حقه لان السبب الحامل هو

ان المأمور به الابتداء مطلق الابتداء سواء كان في ضمن التعقيب او لا فلا شك ان التعقيب يستلزم الامثال بهذا المعنى وان اراد الابتداء بشرط عدم التعقيب فهو بالمدان متمتع ولهذا قيل ان الامر بالابتداء بهما امر بالتعقيب اذ لا يتحقق الابتداء الذي كره بهما بدون التعقيب ( قوله وما يتوهم من تعارضهما الخ ) وجه التعارض ان البدء والابتداء معنا التصدير ومعنى بدأت الكتاب بكذا جعلته في اوله بناء على ذلك لا نفس الفعل وفائدة

يكون سبباً في جعلها مبدءاً لا يكفي وأما جعل فائدته الاحتراز عما اذا أتى بها عند الشروع في السفر مثلاً لكن لا يقصد السفر أصلاً فغير صحيح اذ لا يصدق جعلها مبدءاً للسفر مثلاً الا اذا قصد بها ذلك فلا حاجة للاحتراز عن ذلك فان قلت كما يتوقف التعارض على هاتين المقدمتين يتوقف على مقدمات أخرى مثل أن يكون الحديثان في مرتبة واحدة ليس أحدهما أرجح من الآخر من حيث الصحة وان لا يكون المراد من البسملة والحمدلة مطلق الذكر وان لا يكون المراد في حديث الحمدلة من لا يبدء لا يبدء خطبته اذا خطب لاجله ويقدر فيه مثل ذلك المضاف أيضاً بعد لفظ في فيكون المطلوب بالنسبة للكتاب هو بدؤه بالبسملة والمطلوب بالنسبة لخطبته هو بدؤه بالحمدلة كما اختاره ابن الحاجب وتقدم شرحه وان تكون آلة الامثال بالحديثين متحدة بان يكون امثالهما معاً باللسان مثلاً لان أحدهما باللسان والآخر بالحنان فلم اقتصر على ذكر هاتين المقدمتين قلت لانه الذي يقتضيه صنيع الخيالي فانه جعل في تعقيب التسمية بالتحديد امثال الحديثين وهو يتضمن طلب امثال الحديثين وفيه تسليم لصحتهما وان امثالهما يكون باللسان حيث جعل التعقيب متضمناً له وان البسملة والحمدلة ليسا بمعنى الذكر والا كفى في امثال الحديثين البسملة فقط أو الحمدلة كما لا يخفى ولو جري على ما ذهب اليه ابن الحاجب لقال في افتتاح الكتاب بالبسملة والخطبة بالحمدلة امثال الحديثين وبالجملة ما ذكره الخيالي في الجواب الاول والثاني منع للمقدمة الاولى محصله لا نسلم ان البدء في الحديثين بمعنى التصدير أي الابتداء الحقيقي وهو سبق الشيء على جميع ما عداه لم لا يجوز ان يكون فيهما بمعنى الابتداء العرفي أو هو في أحدهما حقيقي والاخر اضافي وما ذكره في الجواب الثالث والرابع منع للمقدمة الثانية محصله لا نسلم ان الباء في الحديثين لتعدية لم لا يجوز أن تكون للاستعانة أو للملازمة ولم يقل المحشى كما قال قول أحمد وجه التوهم ان المفهوم الظاهر من البدء المذكور هو الابتداء الحقيقي وليس له زمان ينقسم ويجزى فلا يمكن مقارنته لمرتين مرتين أصلاً فالابتداء باحدهما ينافي الابتداء بالآخر انتهى لانه مبنى على اعتبار



الابتداء الحقيقي آتياً وهو غير مرضي عند المحشي كما سيأتي. فما قيل الاولي ما صنعه قول أحمد بناء على زعم ان البدء لا يكون لئلا  
 بمعنى التصدير من بناء الفاسد فأمل قوله وهو لا يتصور بالامر من أي التصدير الحقيقي بالمعنى الذي اختاره المحشي  
 لا يتصور بالبسملة والحمدلة معا وإنما يتصور باحدهما وهذا بخلافه على ما ذكره قول أحمد فإن الابتداء الحقيقي عليه لا يتصور حتى  
 أحدهما فما قيل ان هذا يرجع الى ما قاله قول أحمد غير صحيح ( قوله فالعمل باحد الحدين بفوت الخ ) افاد بهذا ان معنى  
 تعارض الحدين عند إمكان امثالهما فلا حاجة الى ما قيل لا يقال الحاصل من أحد الحدين الابتداء بالبسملة واجب ومن الآخر  
 الابتداء بالحمدلة واجب وهما موجبان ومن شرط التناقض الاختلاف ايجاباً وسلباً لانا نقول يتحقق التعارض أيضاً بان يكون  
 احدي القضيتين مساوية لتفويض الاخرى أو أخصى كما هاهنا انتهى على أن اعتبار التناقض في هاتين القضيتين مع أنه باعتبار لازم  
 الحدين لا منطوقهما غير صحيح لانه يلزم في التناقض على الأقل أن يكون صدق أحد التقضيين مستلزماً كذب الآخر وما  
 هنالك كذلك لان ايجاب أحد الابتدائين يجتمع ايجاب الآخر اذ هو خطاب الله المتعلق بفعل المكلف الخ نعم مباشرة أحد  
 الابتدائين لا يجتمع مباشرة الاخر فتأمل ( قوله يعني ان المراد بالابتداء الخ ) اعلم أن الابتداء أمر نسبي لكونه بمعنى التقديم  
 على ما قال في المغرب بدأ بالشيء إذا قدمه لكن اذا أخذ باعتبار تقديم الشيء على جميع ماعده كان ابتداء حقيقياً كانه حقيقة  
 الابتداء واذا أخذ بالقياس الى بعض ماعده كان ابتداءً اضافياً أي بالاضافة الى ذلك البعض واذا أخذ بالقياس الى شيء ما قطع  
 النظر عن كونه جميع ماعده أو بعضه كان عرفياً نسبة الى العرف العام لانه لما كان ماهية الابتداء لا بشرط شيء من اعتبار  
 خصوصية الجميع أو البعض كان هو المتبادر الى العرف فنسب اليه فالفرق بين الابتداء الحقيقي والاضافي والعرفي كالفرق بين  
 القضية الكلية والجزئية والمهمة ( ٣٠ ) فتقوله وهو ذكر الشيء قبل المقصود ليس بمعناه لان الابتداء العرفي مأخوذ

بالقياس الى المقصود والاكاذيب  
 ان الجار والمجرور واقع موقع المفعول به وهو لا يتصور بالامر من فالعمل باحد الحدين بفوت العمل  
 بالآخر ( قوله قد دفع اما بحمل الابتداء على العرفي الخ ) يعني ان المراد بالابتداء في الحدين العرفي  
 وهو ذكر الشيء قبل المقصود وهذا أمر ممتد يمكن الابتداء بهذا المعنى بامور متعددة من التسمية  
 والتحديد وغيرهما وهذا المعنى قد تحقق في ضمن الابتداء الحقيقي وقد تحقق في ضمن الابتداء

المقصود معناه ان ظرف الابتداء يكون من حين الشروع الى التلبس بالمقصود فالابتداء في الحدين يحتمل أن يكون اضافي  
 حقيقياً فقط أو اضافياً فقط أو عرفياً فقط أو اثنين من تلك الثلاثة ويندرج فيه ثمانية صور يندفع التعارض بماعدا الاول لان مبناء كما  
 علمت على أن البدء حقيقي فيهما قال الخيالي فيما قل عنه والمعتبر الشائع أن يكون الابتداء في الحدين عرفياً أو حقيقياً في الاول اضافياً  
 في الثاني انتهى فالتصريح الخيالي على هاتين الصورتين من تلك الصور الاحدي عشر فلكونه بصدد تقرير المشهور كما افاده بقوله كما هو  
 المشهور ومنه يتبين لك أن الضمير في قوله كما هو المشهور يرجع الى أحد الدفين المذكورين لا الى الثاني فقط كما توهم وأن مراد  
 الخيالي بالاحد الذي يكون الابتداء فيه حقيقياً حديث البسملة بقربته قوله كما هو المشهور وان كان دفع التعارض لا يتقيد به كما علمت  
 فتأمل ( قوله وغيرهما ) كالشهد والصلاة وبيان سبب التأليف ( قوله وهذا المعنى قد تحقق في ضمن الخ ) يريد أن الابتداء  
 العرفي يتحقق في الحقيقي من حيث هو حقيقي وفي الاضافي من حيث هو اضافي لانه الماهية لا بشرط شيء وهي تتحد مع الماهية  
 بشرط شيء وهذا بخلاف صدق الاضافي بالحقيقي فانه مثل صدق القضية الجزئية بالكلية وصدق العرفي بهما كصدق المهمة  
 بالكلية والجزئية ومراده بقوله وهذا المعنى قد تحقق الخ دفع ما قيل ان حمل الابتداء على العرفي يستلزم جوازاً خيراً بالبسملة  
 عن الحمدلة وهو باطل ومحصل الدفع أن الابتداء العرفي من قبيل المطلق فيصح تحققه في الابتدائين أو أحدهما فهو انما يستلزم  
 جوازاً خيراً بالبسملة ان لم يوجد مقتضى للتقيد أو مانع من اعتبار الاطلاق والمقتضى هاهنا الكتاب والاجماع والممانع مخالفتهم  
 ولك أن تقول الخيالي بصدد دفع التعارض يمنع ما أنبى عليه من المقدمتين لا بصدد تحقيق المراد من الحديث على أنك قد علمت  
 مما أشرنا اليه في تقرير كلامه أنه مانع وما ذكره من تلك الوجوه الاربعة حيث يكون كل واحد منها من قبيل السند الاخر  
 كما لا يخفى فابطاله لا يفيد كما هو مقرر في الآداب



( قوله فلا حاجة الى ما قال الخ ) هذا مفرع على قوله وقد يحقق الخ يعني ان ما قاله الفاضل الحلبي وان كان ينبغي به الاعتراض السابق فان حديث البسمة عليه يكون محمولا على الابتداء الحقيقي فلا يقتضي هذا الجواب جواز تأخير البسمة لكن لا حاجة اليه حيث علمت اندفاع الاشكال بما ذكرنا مع مخالفة لظاهر العبارة ان قلت مع مخالفة كلام الحلبي لصريح المنقول عن الحلبي فيما تقدم كيف انصرف على نفي الحاجة وهلا حكم عليه بالفساد قلت عبارة الحلبي هاهنا هي عبارة غيره وما نقلناه عنه رأى له فيها لا يلزم متابعتها فيه وبالجملة ما ذكر الحلبي حسن لولا بعده من العبارة فما قيل انه فاسد اذ لا يبقى حينئذ بين هذا الوجه والوجه الثاني تقابل أصلا اذ لا معنى للعرفي حينئذ الا الاضافي فالواجب على المحشي أن يقول بحمل أحدهما على الحقيقي والاخر على الاضافي العرفي فليت شعري ماذا أراد عبد الحكيم هاهنا اسمي جفاف من القول منشأؤه العبارة عن الفرق بين الاضافي والعرفي وقد أوضحناه لك وذكر بعضهم في الفرق بينهما أن في العرفي زيادة اعتبار ليست في الاضافي وهي أن المفهوم والمذكور أعني ذكر الشيء قبل المقصود موضوع له لفظ الابتداء عند أهل العرف انتهى وغير خاف عليك انه لا يحصل له ( قوله اذ هو تخصيص بلا فائدة ) قيل لقائل ان يقول كون الابتداء الحقيقي هو المتبادر فما أمكن لا يصار اليه غيره فائدة للتخصيص انتهى وانت خير بان المتبادر من اللفظ المعنى الذي يفهمه منه عرف عامة الناس كما في الدابة لذوات القوام الاربع فأملى ( قوله اذ المناسب حينئذ ان يقول الخ ) بل المناسب ان يقول بحمل الابتداء في حديث البسمة على الحقيقي وفي حديث الحمدلة على العرفي أو الاضافي ( قوله المراد بالابتداء الحقيقي الخ ) أعلم ان العصام قد دفع التعارض بحمل الابتداء في الحديثين اضافياً وأبطل ما أشهر في دفع التعارض من جعله في حديث البسمة حقيقياً وفي حديث الحمدلة اضافياً بناء على زعمه ان الابتداء الحقيقي سبق الشيء على غيره بحيث لا يسبقه شيء أصلاً حتي ( ٣١ ) جزئه وهو هذا المعنى لا يحقق بالبسمة

الاضافي فلا حاجة الى ما قال الفاضل الحلبي من أن المراد حمل الابتداء الواقع في حديث الحمد على العرفي اذ هو تخصيص بلا فائدة بعيد عن عبارة المحشي اذ المناسب حينئذ ان يقول اما بحمل الابتداء في أحدهما على الحقيقي وفي الآخر على العرفي أو الاضافي ( قوله أو بحمل أحدهما على الحقيقي ) المراد بالابتداء الحقيقي ما يكون بالنسبة الى جميع ماعده وبالاضافي ما يكون بالنسبة الى البعض على قياس

السند الاخص كما علمت قد دفعه المحشي بقوله المراد بالابتداء الخ ومحصله اما لا نسلم أن الابتداء الحقيقي معناه أن لا يسبق الشيء غيره حتي جزئه لم لا يجوز ان يكون معناه سبق الشيء على جميع ماعده من الامور المتغايرة المنفصلة عن الشيء فان الابتداء أمر نسبي يتوقف في تعلقه ووجوده على تعقل الطرفين ووجودهما وليس يلزم في طرف الابتداء ان يكون أمراً بسيطاً فالمركب كالبسمة اذا سبق جميع ماعده من الامور المنفصلة عنه كان مبتدأ به ابتداء حقيقياً ويؤيد كون الحقيقي بالمعنى الذي ذكرنا انه حينئذ يكون نظيره ما اعتبروه في القصر الحقيقي والاضافي فان القصر الحقيقي اختصاص الشيء بأمر ونفيه عن جميع ماعده من الامور المنفصلة فعني قولك انما حسن زيد شوت الحسن لزيد ونفيه عن المباينات له وربما كان الحسن في وجهه فقط فلو اعتبر نفيه حتي عن اجزاء زيد ككذب الحصر باعتبار الشوت والنفي جميعاً نعم لو قلت انما حسن وجه زيد استلزم نفيه عن بقية الاجزاء أيضاً ولا يلزم ان يكون جميع اجزاء الوجه حسن وعلى قياسه لو اعتبرت الابتداء نسبة بين اجزاء البسمة كان الابتداء الحقيقي في سبق الجزء الاول فانه متقدم على جميع ماعده حتي عن مجموع البسمة فاعتبار البسمة بتمامها طرفاً للابتداء الحقيقي لا ينافي ان اول اجزائها طرفاً للابتداء الحقيقي آخر كما ان اعتبارك القرآن بتمامه طرفاً للحكم عليه بكونه أعلى مراتب البلاغة لا ينافي ان تلك النسبة متحققة لجزء من اجزائه فقوله لان الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور الخ علة لعدم الورد قيل لا يخفى عليك أن الابتداء بهذا المعنى اضافي أو عرفي وليس ابتداء حقيقياً وكلام العصام فيه ويظهر ذلك بالنظر لكلامه فيما سبق ان الابتداء معناه التصدير والقياس على القصر قياس مع الفارق فالصواب في دفع كلام العصام ان يقال ان الباء للاتصاف والبدء الحقيقي الذي لم يسبق عليه شيء متصق بالبسمة لصوق الداء بالرجل في قولك به داء ولا ينافيه حصول الابتداء الحقيقي بأول اجزاء البسمة ولا لصوقه به أولاً وبالذات اسمي قلنا لا معنى بالحقيقي الا هذا المعنى وما اعتبره العصام في الابتداء الحقيقي ممنوع وقول المحشي فيما سبق انه التصدير يريد به جعل الشيء صدىراً



آى سابقا على جميع ما عداه بالمعنى الذي صرح به هاهنا كما أشرنا اليه وقد أوضحنا لك وجه القياس وأما حديث جعل الباء  
للإصاق فقد أرشدناك فيما سبق أن باء الإصاق هي التي تدل على التصاق أحد المعلومين بالآخر في زمان العامل سواء التصاق  
نفس العامل كما في قولك اشتريت الفرس بسرجه أولا كما في مروت يزيد وظاهر أن البسمة هاهنا لا تتصلق بالمبتدئ في زمان  
الابتداء الحقيقي بل الذي يتصلق به أول جزء من أجزائها في أن بعضهم ذكر أن حمل الابتداء في حديث البسمة على الحقيقي  
مبنى على كون البسمة جزءا من المبتدأ وإذا لم تكن جزءا بل كان أول الأجزاء هو الحمدلة كان الابتداء الحقيقي بالحمدلة وأما  
البسمة فلا يكون الابتداء بها حقيقيا ولا إضافيا إذ تحققها قبل تحقق الابتداء بالمبتدأ حينئذ والكلام في الابتداء بها انتهى وقد  
أرشدناك فيما سبق أن معنى ابتداء الشيء بالبسمة مثلا أن تقع البسمة أول متعلق لذلك الشيء أن كان مما يتعلق بها فإن لم يكن  
مما يتعلق بها فعناه سبق البسمة عليه كابتداء الأكل أو الركوب بها فقوله ابتدئ التأليف بالبسمة أن لاحظت تعلق التأليف بها  
فعناه أن البسمة أول متعلق للتأليف وإن لم نجعل التأليف متعلقا بها فعنى ابتداءها سبقا عليه وهو ابتداء حقيقي وكأنه اشتبه  
عليه ابتداء التأليف بالبسمة بالشروع في التأليف فإن الشروع في الشيء هو التلبس بجزء من أجزائه مع قصد تحصيل بقية  
الأجزاء كما صرحوا به والله أعلم (قوله فيصير المعنى أن كل أمر الخ) اعلم أنه يقال بدأت في الأمر بمعنى شرعت فيه وبدأت  
الأمر بكذا جعلته بداية له وبدأت بكذا ابتدأت به وكلمة في على تقدير جعل الباء للاستعانة فحمل الظرفية والسيبية كجعلها  
صلة كما يبناء والاولى أن تكون سببية بتقدير المضاف السابق لتكون احترازا عما إذا جعلت البسمة والحمدلة واسطة في بدء أمر  
بأن قصد ذلك بهما من غير أن (٣٣) يكون الأمر سببا في جعلهما واسطة في بدئه لاعتنا الاستعانة بهما في بدء أمر

معنى الفصير الحقيقي والإضافي فلا يرد ما قيل أن كون الابتداء بالتسمية حقيقيا غير مطابق للواقع إذ  
الابتداء الحقيقي إنما يكون بأول أجزاء التسمية لأن الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور لا ينافي أن يكون  
بعض أجزاء التسمية متصفا بالتقديم على البعض كما أن أنصاف القرآن بكونه في أعلى مرتبة البرزخ بالتسبة إلى  
ماسواه لا ينافي أن يكون بعض سورة أبلغ من بعض (قوله ولك أن تجعل الباء الخ) يعني أن المراد  
بالابتداء في كلا الحديثين الابتداء الحقيقي والباء في قوله بسم الله وبمحمد الله ليس صلة للابتداء بل هو  
للاستعانة فيصير المعنى أن كل أمر ذي بال لم يبدأ ذلك الأمر باستعانة التسمية والتحميد يكون اجزما

من غير أن يقصد ذلك إذ  
لا يتحقق جعلهما واسطة  
في بدء أمر الخ حيث  
يتحقق القصد فقوله في  
الحديثين لا يبدأ أن كان  
من المعنى الاول وجعلت

في سببية قدرت في أخرى معدبة ظرفية ولا مانع هناك من التصريح بها لاختلاف معنى الحرفين وكان نائب الفاعل قول واقطع  
بسم الله وبالحمد لله لا قول فيه المذكور إذ المنقيد في الحقيقة بقوله فيه هو الاستعانة لا البدء ونائب الفاعل قيد في الفعل لا في قيده كما  
هو مقرر فالمعنى كل أمر ذي بال لا يستعان بالبسمة والتحميد في الشروع فيه بسبب مراعاة حقه من اقتضائه الاستعانة بهما  
فهو أقطع وإن جعلت في ظرفية صح أن تكون مع مجرورها نائب الفاعل فيكون المعنى كل أمر لا يكون الشروع المستعان بالبسمة  
والحمدلة واقعا فيه فهو أقطع وإن يكون نائب الفاعل قول بسم الله الخ فالمعنى كل أمر لا يكون الشروع الواقع فيه مستعانا بالبسمة  
والتحميد فهو أقطع وإن كان يبدأ من المعنى الثاني كما أشار إليه المحتج وجعلت فيه سببية فنائب الفاعل ضمير هو المفعول الاول  
والثاني محذوف مع الباء المجارة له ولا مانع من التصريح به لاختلاف معنى البابين وإن جعلتها ظرفية تعين تنزيل الفعل منزلة اللازم  
فيكون معنى بدأت في الشيء شرعت فيه إذ لا معنى لقولك بدأت الأمر بكذا فيه أي الأمر سواء جعلته متعلقا بالفعل أو بمحذوف  
قيدا له وصح أن يكون نائب الفاعل قول فيه أو قول بسم الله الخ وإن كان يبدأ من المعنى الثالث كان المفعول مفعلا مع الباء  
المجارة له ويصح التصريح به فإن جعلت في سببية كان نائب الفاعل قول بسم الله الخ لا قول فيه إذ هو قيد للاستعانة لا للبدء على نحو  
ما تقدم في الاحتمال الاول وإن جعلت في ظرفية صح أن يكون نائب الفاعل قول فيه أو قول بسم الله الخ من غير حاجة إلى تنزيل  
الفعل منزلة اللازم وجميع ما تقدم يأتي على احتمال أن تكون الباء للملاسة غير أن السببية عليه تجعل احترازا عن صورتين فإن  
ملاسة البسمة والتحميد للبدء تصدق مع القصد وبدون قصد أصلا بخلاف الاستعانة بهما في البدء وجعلهما مبدأ وغير خاف  
عابك أن البسمة والتحميد على تقرير الاستعانة إنما هما واسطة للبدء بما تقع البداية به أعني أول جزء من المشروع فيه لا البسمة



والحمدلة وما يتبعها ولا شك أن البدء بأول جزء بدء حقيقي فما قيل الظاهر أن الابتداء على جبل الباء للاستعانة أعم من أن يكون حقيقياً أو غيره أذ ربما يكون ههنا بعد التسمية والتحديد أشياء خارجة عن المبتدأ المقصود كالديباجة مثلاً فلا ضرورة في حمل الابتداء ههنا على الحقيقي انتهى لا يحصل له تأمل ( قوله أيضاً ) منصوب بمحذوف من لفظه أي أثبت قول أخى يثبني أيضاً مثل باع أي رجع يعني أرجع إلى الحكم بجواز أن يستعان في الابتداء بأمور متعددة من البسلة والتحديد والصلاة والسلام على آل والأصحاب بعد أن حكنا بالجواز في ضمن عموم قولنا ولا خفاء في أنه يمكن الاستعانة الخ قال في المصباح أفعل ذلك أيضاً معناه أعله عوداً إلى ما تقدم فما قيل قوله أيضاً أي كالاستعانة في الأمور المحسوسة كالكتابة يستعان فيها بالقلم والخبر واليد فتضع أمر التشبيه ويجوز أن يكون معنى أيضاً أي كالمبتدأ به الذي هو التصنيف هنا يستعان فيه بالكتب والعلماء المعاصرين والتأمل الوافر وتشبيه الابتداء بالمبتدأ به لكونه تابعاً له انتهى دغدغة لاداعي اليها ( قوله لكن يلزم الخ ) اعلم أن كلام الحبالى يتضمن أمرين الأول صحة أن تكون الباء في الحديثين للاستعانة وإشارته بقوله ذلك أن يجعل الباء للاستعانة والثاني استلزام الاستعانة لدفع التعارض المتوهم في الحديثين وإشارته بقوله ولا شك أن الاستعانة بأمر الخ والمحشى ذكر اعتراضين على الأول يريد دفعهما وسيدكر اعتراضاً على الثاني بقوله قيل فيه نظر ومحصل الاعتراض الأول لو كانت الباء للاستعانة لما صح أن يكون التلطف بالبسلة والحمدلة جزءاً مقصوداً من الفعل المشروع فيه والثاني باطل وجه الملازمة أنه لا يجوز الاستعانة في ابتداء وجود الشيء بجزء ذلك الشيء إذ لا يكون جزء الشيء الأصلي واسطة لابتداء وجود الشيء لأن التلطف بالبسلة لو كان واسطة في ابتداء وجود الشيء كان متقدماً عليه وجزء الشيء يتوقف بالضرورة على ابتداء وجود الشيء لا يقال سيدكر المحشى عن السيدان البسلة ليست آلة حقيقة بل ترجع الاستعانة بها إلى معنى التبرك \* ( ٣٣ ) قلت محصله كما صرح به المحشى

واقطع ولا خفاء في أنه يمكن الاستعانة في أمر بأمور متعددة فيجوز أن يستعان في الابتداء أيضاً بالتسمية أو التحديد بل بأمور آخر لكن يلزم أن لا يكون شيء من الحمدلة والبسلة جزءاً من المبتدأ إذ لا يجوز لاستعانة في الشيء بجزئه إذ لا يكون جزء الشيء آلة له ويمكن أن يلزم ذلك ومن ادعى الجزئية فعليه

( ٥ - حواشي العقائد أول ) واسطة في الابتداء والتبرك موقوف على التلطف بالبسلة فاللازمة صحيحة فقوله يلزم أن لا يكون شيء من البسلة والحمدلة أي التلطف بهما وقوله إذ لا يجوز الاستعانة في الشيء أي في ابتداء وجوده وقوله إذ لا يكون جزء الشيء آلة له أي واسطة لابتداء وجوده فما قيل أن المبتدأ هو الفعل كالتصنيف والقراءة وغيرها وليس شيء من البسلة والحمدلة جزءاً منه وإن كانا جزئين من المصنف والمقروء انتهى مدفوع وكذا ما قال مولانا خالد هذا إنما يسم في الآلة الحقيقية كآلة النجار مثلاً لا مطلقاً ولا آلية ههنا حقيقة كما سيدكره عن السيد قدس سره انتهى وكذا ما قيل لا منع في أن يكون التحديد جزءاً من المبتدأ وأي استعانة أولى من استعانة الجزء للكل انتهى فانا لا نمنع الاستعانة بالجزء في الكل وإنما نمنع الاستعانة بالجزء في ابتداء الكل والفرق واضح كما بينا وأما بطلان الثاني فلانا نقطع بأن البسلة والحمدلة جزء من القرآن فقراءتهما جزء من قراءته مع أنها بدايته ولا شك أن الابتداء بهما في القرآن كالا ابتداء بهما في غيره كما تقدمت الإشارة إليه من المحشى ( قوله ويمكن أن يلزم ذلك الخ ) محصله لأن سلم بطلان الثاني وما ذكرتم في بيانه لا يفيد فإن غاية أن قراءة البسلة والحمدلة جزء من قراءة القرآن بالمعنى الشامل لقراءتهما ولكن ليست قراءة القرآن بهذا المعنى مبتدأة بهما بل المبتدأ بهما قراءة ماعداهما وهي المبتدأة ولا تمنع تسمية ماعداهما كل القرآن على المجاز فما قيل كفي في البيان شهرة كون الكتاب عبارة عما بين الدفتين الشامل للتسمية والتحديد انتهى غير صحيح ومن العجيب ما وقع لمولانا خالد حيث ذكر محصل ما أراد به المحشى في الجواب اعتراضاً عليه وتبعه فيه غيره وأعجب منه قوله فالأولى أن يقول المحشى هذا التوجيه مبني على أن لا يكون شيء منهما جزءاً من المشروع فيه لانه يستلزم الابتداء بأحدهما وهو يفوت الابتداء بالآخر على ما مر في بيان وجه التعارض لكن يمكن النصي بحو ما سبق في الملازمة وبما سيدكره جواباً عن القيل فابقاء كلام الحبالى على إطلاقه ليم حالة الجزئية وغيرها لا محيد عنه ولا غبار عليه انتهى فانه مع فساد حيث علمت أن اعتبار الجزئية غير ممكن فيه التفات إلى اعتبار







الامور فما ذكره الخيالي من قوله ولا شك أن الاستعانة الخ إنما يفيد عدم تنافي الاستعانة بأمر متعده على الابتداء ولا كلام لنا فيه وإنما كلام السائل حسبما ينطق به الحديثان أن الابتداء مستعينا بأمر ينافي الابتداء مستعينا بأمر حيث أن الأمرين لا يتحققان في آن كما هنا ولا يذهب عليك أن مبني هذا النظر أن الباء عند حملها على الاستعانة تتعلق بمحذوف حال من ضمير يبدأ والحال تقترب بعاملها في زمنه وأن الاستعانة بالبسلة والحمدلة دائمة على اللفظ بهما ومنه يتبين أيضا أن حمل الباء على الاستعانة يستلزم عدم إمكان امتثال شيء من الحديثين فيما إذا كان الأمر المشروع فيه مما يشغل الفم كالأكل والشرب والقراءة إذ لا يمكن الابتداء بشيء منها في حال الاستعانة بالتسمية أو التحميد وما قيل أن مبني السؤال على أن البسلة جزء من المشروع فيه فيكون الابتداء به أعني الاتيان بالبسلة في حال الاستعانة بهما فهو مع عدم الضرورة الداعية إلى بناء السؤال عليه قاصر بالتسمية لما لا يمكن اعتبارها جزءا منه وقاسد أيضا إذ قد علمت أنه لا مجال لاعتبار المستعان به في ابتداء وجود الشيء جزءا منه وبقرير كلام المعارض على هذا الوجه لا يتوجه عليه قول المحشي المدقق هذا القائل أن سلم إمكان الاستعانة بشيئين في آن واحد فلم لم يسلم ذلك في آن الابتداء وإن لم يسلم ذلك فوجه النظر هذا لا مذكوره انتهى فإنه مبني على أن قول المعارض وإن لم يكن بين الاستعانتين تناف نسليم إمكان الاستعانتين في آن واحد يعني حيث سلم ذلك ما كان يتوجه الاعتراض وحيث منع كان حق الاعتراض المنع وما كان يصح التسليم ولكنك قد عدلت بقرير الاعتراض فتأمل (قوله لا نسلم أن الابتداء بشيء الخ) محصله منع ما نبني عليه النظر من أن الاستعانة بالبسلة دائمة على اللفظ بهما كما سيوضحه بقوله (٣٥) ولو كان الاستعانة في آن اللفظ فقط

وإن لم يكن بين الاستعانتين تناف وهما كذلك لأن الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد في آن اللفظ بالتسمية دون الابتداء مستعينا بالتحميد وبالعكس \* أقول لا نسلم أن الابتداء بشيء باستعانة بالتسمية يوجد في آن اللفظ بهما فقط فإن الاستعانة بهما تبقى وتستر إلى تمام الأمر المشروع فيه وكذا الحال في الاستعانة بالتحميد إذ ليس الاستعانة بهما إلا الاستعانة بالترك الحاصل بذكرهما وهو باق من أول المشروع فيه إلى آخره ولو كان الاستعانة في آن اللفظ فقط يلزم أن لا يكون الأمر الذي شرع فيه متصلا بذكر البسلة مستعانا بهما لعدم وجود اللفظ بالتسمية في وقت الشروع في ذلك الأمر نعم هذا الاعتراض جلي على تقدير الملازمة على ما يأتي مع دفعه ولعل منشأ الاعتراض توهم أن الاستعانة بهما مثل الاستعانة بالآلات الصناعية حيث تنقطع الاستعانة بهما عند تركها وأجاب المحشي المدقق بأن يلزم الخ بل الاستعانة بها استعانة بتركها كما قدم خبيثا لأن سلم أن الابتداء في حال الاستعانة بهما إنما يكون في آن اللفظ بهما حتى يلزم أنه لا يكون في آن اللفظ بالتحميد وحتى يلزم أنه لا يمكن الابتداء بشيء يشغل الفم في حال الاستعانة بالبسلة

بل يصح أن يكون الابتداء في حال الاستعانة واقعا في آن اللفظ ويحده كما إذا كان المشروع فيه لا يشغل الفم فإن كان مما يشغل الفم يكون الابتداء في حال الاستعانة بعد اللفظ بالبسلة فإن الاستعانة بهما تستمر إلى تمام الأمر المشروع فيه فضلا عن استمرارها حتى يتحقق الابتداء به فما قيل هذا الجواب مبني على أن تكون التسمية جزءا من الكتاب ويكون الابتداء بالكتاب بالابتداء بالتسمية وعلى أن لا يكون الابتداء في الحديثين حقيقيا إذ لا يتصور الابتداء الحقيقي مستعينا بالتحميد في آن اللفظ بالتحميد وكلا الأمرين خلاف ما صرح به المحشي سابقا فالصواب إسقاط كلمة فقط كما في بعض النسخ فيكون المعنى لا نسلم أن ابتداء شيء باستعانة التسمية يوجد في آن اللفظ بل بعده كما هو الواقع انتهى وجهه \* وأعلم أن كلام المحشي مبني على النزول من تسليم الحالية والإفهي غير صحيحة فإن الاستعانة بأمر مقدمة من مقدمات وجود الشيء المستعان فيه فالابتداء بالشيء المستعان عليه بالبسلة لا يكون في حال الاستعانة بها بل عقبها غالباً ظرف لغو متعلق ببداً لاستمرار متعلق بمحذوف حال فتأمل (قوله نعم هذا الاعتراض الخ) لا وجه لهذا الاستدراك والمناسب وهذا الاعتراض كما في عبارة المحشي المدقق ودفع هذا الاعتراض يأتي في كلام الخيالي وسيدفعه المحشي بنظير ما ذكره هنا (قوله وأجاب المحشي الخ) محصلة تسليم ما نبني عليه النظر من المقدمات المذكورة ولكن الحالية يجب أن تكون على ضرب من التأويل فمبني الابتداء في حال الاستعانة أنه يبدأ في حال كونه متصفاً بسبق الاستعانة بهما وإنما وجب ارتكاب هذا التأويل لما سمعت من أن الاستعانة بأمر مقدمة من مقدمات وجود الشيء يجب تقدمها على الابتداء المستعان فيه فتوقفاً مستعينا مؤول بسبق الاستعانة وهو مفارن للابتداء وإن لم يكن نفس الاستعانة مفارناً فاندفع ما أورد عليه من أنه يستلزم جواز جاء زيد



راكبا اذا ركب أمس وجاء اليوم وقول المحشي لعدم تخلل ثالث بين الابتداء وذكرها زيادة على كلام المدقق لاحاجة اليها الا عند عدم ارتكاب التأويل السابق حتي تكون توجيها للحال مع أنه يبايق على عامله فتأمل فما قيل جواب المحشي المدقق عين الجواب السابق مالا فلا وجه لذكره أولا ثم ذكر ذلك الجواب ثانياً انتهى غير صحيح والله أعلم (قوله فلا ابتداء محمول في كليهما الخ) قيل الابتداء على هذا الوجه كالوجه الثاني أعم من أن يكون حقيقياً أو غيره والبسلة حينئذ تخمدل أن تكون جزءاً كالمدة انتهى وقد علمت ما فيه فتذكر وسيأتي بيان عدم صحة اعتبار البسلة جزءاً على هذا الوجه (قوله أي لو بدئ ذلك الامر ولا يكون الخ) أشار بهذا الى أمرين الاول أن باء الملازمة هنا لافادة اتصال أحد الممولين سواء كان الفاعل أو المفعول بالآخر أعني مجرور الباء في زمان العامل أعني الابتداء مشتركاً في نفس العامل أم لا والثاني ان مرجع التني في الحديث القيد أعني ملتبساً وقوله بهما ظرف متعلق بقوله ملتبساً لا بقوله الابتداء (قوله دفع لاعتراض مقدر) أي يستلزم اندفاع هذا الاعتراض لأن المقصود منه هذا الدفع فان الظاهر أن قوله ولا يخفى الخ) على غلط قوله سابقاً ولا شك ان الاستعانة الخ لمجرد بيان ستلزام جعل الباء للملازمة دفع التعارض وهذا الاعتراض نظير الاعتراض الثالث على الوجه المتقدم ومحصله تلبس المبني أو المتبدا حين الابتداء بالبسلة والحمدلة محال وكل ما كان كذلك لا يندفع به التعارض أما الصغري فدليلها قياس من قيل المساواة بأن يقال للتلبس بهما حين الابتداء (٣٦) انما يكون بذكرهما معاً محال فالتلبس بهما حين الابتداء محال

وأما الكبرى فأشار الى دليلها بقوله فلو ابتدأ حين ذكر التسمية الخ وتقرر به ظاهر (قوله وحاصل الدفع أن الخ) أعلم أنه قد تقدم أرشدناك الى ان باء الملازمة تستعمل للدلالة على مصاحبة أحد الممولين للمجرور في نفس

معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتحديد الابتداء حال كون المبني بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما لعدم تخلل ثالث بين الابتداء وذكرها (قوله أو للملازمة الخ) أي يجوز أن تكون الباء في الحديثين للملازمة فلا ابتداء محمول في كليهما على الحقيقي فيكون المعنى كل أمر ذي بال لم يبدأ ملتبساً باسم الله وبمحمد يكون أجزم وأقطع أي لو بدئ ذلك الامر ولا يكون ذلك الشخص أو ذلك الامر ملتبساً حين الابتداء بهما يكون أجزم وأقطع (قوله ولا يخفى أن الملازمة الخ) دفع لاعتراض مقدر وهو أن يقال ان التلبس بهما حين الابتداء محال لان التلبس بهما لا يتصور الا بذكرهما وذكرها معاً محال فلو ابتدأ حين ذكر التسمية والتلبس بها لا يكون ملتبساً بالتحديد ولو عكس لا يكون ملتبساً بالتسمية وحاصل الدفع أن الملازمة معناها الملاصقة والاتصال وهو عام يشمل الملاصقة بالشيء على وجه الجزئية بان يكون ذلك الشيء جزءاً لذلك الامر المتبداً ويشمل الملاصقة بان يذكر الشيء قبل

العامل وأن لم يقرنا في زمانه نحو خرج زيد بعشيرة

ذلك

اذا خرج هو قبل الظهر وعشيرة بعد العصر مثلاً وتستعمل للدلالة على المصاحبة في زمان العامل وان لم يصطحبا في نفس العامل كما في نحو سافرت باسم الله فان المتكلم صاحب الاسم في زمان السفر وليس الاسم مسافراً وباء الاصاق تستعمل للدلالة على التصاق أحد الممولين للمجرور في زمان العامل وان لم يتصقا فيه سواء اتصال الممولين على وجه المقارنة أم بمجرد الاتصال من غير فاصل وذكرنا أن باء الملازمة هي باء المصاحبة والمصاحبة أعم من الاصاق والمراد العموم الوجهي كما لا يخفى فان أراد السائل بالتلبس الواقع في الصغري المصاحبة سلمنا موجب الدليل ولا يضربنا وان أراد التلبس الذي هو معنى باء الاصاق منعنا الصغري قوله لان التلبس بهما أي حين الابتداء انما يكون بذكرهما معاً محالاً ممنوع فان التلبس بهذا المعنى هو الاتصال والاتصال كما يكون بالمقارنة يكون بالارتباط بين الشيئين من غير فاصل بينهما (قوله يشمل الملاصقة بالشيء) أشار بهذا الى أن الباء في قول المحشي وقوع الابتداء بالشيء باء الملازمة وهي متعلق العموم في قوله ثم وقوله بان يكون ذلك الشيء جزءاً بذل من قوله على وجه الجزئية أشار به الى أن كلمة على في قوله على وجه الجزئية تعليل للملازمة التي هي معنى الباء وقوله ويشمل الملاصقة بأن يذكر الشيء أي يشمل الملاصقة بالشيء بسبب ذكره قبل ذلك الامر الخ فيه إشارة الى أن قول الحياي وبذكره عطف على قوله على وجه الجزئية والباء فيه للسيببية وهو أظهر من عطفه على قوله بالشيء بان تكون الباء فيه للملازمة وان نقل هذا عن المحشي أيضاً كما لا يخفى وهما أظهر من جملة معطوفا على قوله وقوع الابتداء



(قوله متوسط) قبل الاولى اسقاطها (قوله فحينئذ يجوز ان يجعل الحمد الخ) أشار به الى أن هذا التوجيه مبنى على جعل الحمدلة جزءاً  
والبسملة خارجة فانك لو جعلت البسملة جزءاً أو قدمتها سواء جعلت الحمدلة جزءاً أم لا كان أن الابتداء هو أن التلفظ بالباء من باسم فلا يكون  
أن الابتداء أن التلبس بهما وأن أخرت البسملة مع جعل الحمدلة جزءاً أيضاً فكذلك مع فوات التعقيب وإن لم يجعل الحمدلة جزءاً مكن أن  
يكون أن الابتداء أن التلبس بهما لكن يفوت التعقيب المجمع عليه فاقبل يفهم منه أنه لا يحصل الامتثال إذا لم يجعل أحدهما جزءاً وجعل  
كلاهما جزءاً وليس كذلك كما لا يخفى انتهى غير صحيح (قوله فيكون أن الابتداء الخ) واتحاد الآتين يستلزم المقصود أعني تلبس المبتدى بهما في  
حين الابتداء واقتصر على المبتدى مع صحة اعتبار تلبس المبتدأ بهما وإن كان تلبسه بالحمد راعى فيه أنه من تلبس الكل بالجزء لظهوره كما  
لا يخفى (قوله أما التلبس بالتحديد الخ) أى أما تلبس المبتدى من حيث أنه مبتدى حين الابتداء فظاهر لاتحاد الآتين وإنما  
اتحد الآتان لأن ابتداء الأمر الخ وزعم بعض الناظرين أن التقدير أما أن أن الابتداء يكون أن التلبس بالتحديد فاعترض بأن  
الاظهر ترك قوله لأن أن الابتداء الى قوله لأن ابتداء الأمر الخ اذ هو من قبيل تعليل الشيء بنفسه وهو من بناء الفاسد على  
مثله (قوله وأما بالنسبة فلكونها مذكورة الخ) توضيحه على ما في بعض الخواشي أن النسبة وإن حدثت حين تلفظها لكنها باقية  
الى أن تلفظ همزة الحمدلة مالم يفصل آخري ففي أن تلفظ همزة اجتمعت أمور ثلاثة الابتداء في المقصود والتلبس بالنسبة  
بقاء والتلبس بالحمدلة ابتداء فالتصال بالبسملة بالحمدلة بحسب اتصال الآن بالآن واتصال أن آخر النسبة بأن همزة أما يخفى  
عند التأخر (قوله قال المحشي المدقق وفيه الخ) اعلم أن المحشي قول أحمد (٣٧) اختار في توجيه كلام الخالي

ما سبقه عنه الغشى لأن  
للملابسة عليه تكون بمعنى  
المصاحبة والمقارنة وهي  
متعلقة بالمبتدى لا بالابتداء  
ثم قال ونقل عن بعض من  
تصدى لهذا البحث أنه يعنى  
أن الملابسة تطلق على  
معنيين أحدهما مشهور

ذلك الأمر بدون تخلل زمان متوسط بينهما فحينئذ يجوز أن يجعل الحمد جزءاً من الكتاب وبذلك  
النسبة قبل الحمد لله ملاصفاً به بلا توسط زمان بينهما فيكون أن الابتداء أن تلبس المبتدى بهما  
أما التلبس بالتحديد فظاهر لأن أن الابتداء بعينه أن التلبس بالتحديد لأن ابتداء الأمر بعينه ابتداء  
التحديد لكونه جزءاً منه وأما بالنسبة فلكونها مذكورة قبله بلا توسط زمان ولم يرد المحشي بقوله  
فيكون أن الابتداء أن التلبس بهما أن أن الابتداء أن المصاحبة والمقارنة بهما حتى يرد عليه أن كل  
واحد من النسبة والتحديد زمانى لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد فالتلبس بأحدهما قبل التلبس  
بالآخر فكيف تصور مقارنتهما ومصاحبتهما في آن واحد قال المحشي المدقق وفيه أن كون الملابسة  
التي هي معنى الباء بمعنى الاتصال محل بحث مع أن الظاهر أن المقصود من الحديثين على تقدير

وهو المقارنة والمصاحبة والآخر غير مشهور وهو الاتصال والمراد بهما المعنى الثاني لا الاول فعلى هذا يكون أن وقوع الابتداء أن ذكر  
الحمد بل أن ذكر همزة من الحمد لله أو أحمد الله فيصدق على ذلك الابتداء الواقع في ذلك لأن الباء ملابس أي متصل بالحمدلة وهو  
ظاهر وبالبسملة لأن الحمدلة متصلة بالبسملة بمعنى أنها ذكرت عقيبها بلا فصل بينهما شيء فيلزم أن يكون الابتداء متصلاً بالبسملة والحمدلة  
لأن أن وقوعهما واحد انتهى قال المدقق وفيه أن كون الملابسة الى آخر ما نقله المحشي فانت تراهم يعترض على التصدي في توجيهه كلام  
الخالي بما ذكر وفيه التصريح بأن الملابس هو الابتداء فكان المناسب للمحشي الاقتصاد على الاعتراض الاول اذ هو الذي يتوجه  
على بيانه أو عدم التعرض في البيان لكون الملابس هو المبتدى ليصح توجيه الاعتراض الثاني وليت شعري كيف أتى هذا على المحشي  
مع وضوح اللهم الا أن يكون قد قصد به الإشارة الى أن ما ذكره المدقق من الاعتراض الثاني لا يضر التصدي لا مكان أن ما ذكره في  
التقرير من جعل الملابس الابتداء مجرد احتمال ويمكنه العدول عنه بجوابه المبتدى مثلاً كما جرت عادته قدبر (قوله محل بحث) وجهه ما وقع  
في كلامهم من التصريح بأن باء الملابسة هي باء المصاحبة ولا شك أن المصاحبة والاتصال وإن اجتمعا لكن بينهما مغايرة جزئية  
(قوله مع أن الظاهر أن المقصود الخ) محصله أن باء الملابسة وإن صح أن تكون للملابسة الفعل بالجور أو الفاعل أو المفعول  
به ولكن الظاهر أن المقصود في الحديث ما عدا الاول لأن مساق الحديث لبيان ما به يقع الفعل المشروع فيه على الوجه الإلم  
وهذا إنما يكون بملابسة الشروع فيه. نيانه لاسم الله تبارك وتعالى أو الفاعل مادام فاعلاً وتوقف هذه الملابسة على وجود الاسم  
في ابتداء الفعل ورد الحديث ببيانه فليس المقصود بيان حال البدء في الأمر ذي البال حتى ترجع اليه الملابسة وليس مبنى هذا



الاعتراض ان باء الملازمة لا تكون للملازمة الفعل بالجرور كيف وقد علمت ان من أمثلتها نحو خرج زيد بعشرته اذا خرج هو قبل الظهر وعشرته بعد العصر يرشدك الى هذا قول المدقق مع ان الظاهر ان المقصود الخ ولم يقل مع ان الملازمة على تقديرها هي ملازمة المتبدي أو المبتدأ فما أحيب به عن المدقق من ان التحاك وصاحب التلويح صرحوا بان معنى قولك مررت بزيدا الصف مروي يمكن بقرب منه وفيه تصريح بصحة اعتبار الملازمة بين الفعل والجرور اذ الالتصاق نوع من الملازمة مبنى على عدم فهم مغزى كلام المدقق والله در الحشى حيث سلم له ان الظاهر المقصود ذلك وأجابه بما ستري (قوله أو المبتدأ) أراد به الفعل الماشروع فيه الذي تقع الحمدلة جزأ منه فلا بد له للحمدلة من ملازمة الكل للجزء وزعم بعض الناظرين ان المراد به ما يقع به الابتداء فتكلف في بيان الملازمة بان المبتدأ به أول التصنيف وهو كلى والحمدلة جزئى والمغايرة بالسكبة والجزئية كافية في صحة الملازمة (قوله ذكر الشيخ المحقق الخ) نص عبارته على ما نقله بعضهم من حروف الجر الباء وترد لمعان أحدها الالتصاق. ويقال الالتصاق قال في شرح اللب وهو تعلق أحد المعنيين بالآخر وقال أبو حيان قال أصحابنا هي نوعان أحدها الباء التي لا يصل الفعل الى المفعول الا بها نحو سطوت بعمر ومررت بزيد والالتصاق في مررت بزيد مجاز لما التصق المرور بمكان يقربه زيد جعل الى آخر ما نقله الحشى فتعبيره عن باء الالتصاق بباء الملازمة اشارة الى ان الملازمة من قبيل الالتصاق حتى لم يجعلوا ذلك معنى مغايراً للالتصاق كما صرح به للكمال هنا ويرشد اليه قول التلويح في مررت بزيد التصق مرورك بمكان يلازمه زيد فتحصل الرد ان المراد من باء الملازمة هنا باء الالتصاق وهي بصرح المنقول تدل على اتصال أحد المفعولين بالجرور سواء كان مع مصاحبة أم لا فالتمويه المذكور ليس مرجعه الى اختلاف (٣٨) معنى باء الالتصاق بل الى الاستعمال فان استعملت مع فعل لازم لا يتعدى

الملازمة ملازمة المتبدي أو المبتدأ بهما لا ملازمة الابتداء بهما * أقول ذكر الشيخ المحقق جلال الدين السيوطي في شرحه للافية قال أصحابنا باء الملازمة نوعان أحدهما الباء التي لا يصل الفعل الى مفعوله الا بها نحو مررت بزيد لما التصق المرور بمكان يقرب منه زيد جعل كأنه ملتصق بزيدا والآخر الباء التي تدخل على المفعول المتصّب بفعله اذا كانت تفيد مباشرة الفعل للمفعول نحو أمسكت بزيد الاصل أمسكت زيد افاد خلت الباء ليعلم ان امساكك اياه كان مباشرة منك بخلاف نحو أمسكت زيدا بدون الباء فإنه يطلق على المنع من التصرف بوجه من غير مباشرة انتهى فعلم ان باء الملازمة تستعمل	الا بها فالنوع الاول وان كان الفعل يتعدى الى مفعوله بدونها فالثاني ومعنى النوعين واحد أعني اتصال أحد المفعولين بالجرور في زمان العامل كما أرشدناك اليه فقول
--	---

بعض الناظرين ان كلام السيوطي في باء الالتصاق وكلام المدقق في باء الملازمة فلا يندفع بحته بهذا النقل بمعنى غير صحيح نعم قد تبغنا الشرح المذكور فلم نجد فيه ما نقله الحشى لافي باب حروف الجر ولا غيره فلعلى ما نقله الحشى كان بهامش الشرح منسوبا الى السيوطي فليحذر (قوله اذا كانت تفيد مباشرة الفعل للمفعول) أى مباشرة فاعل الفعل للمفعول وقوله كان مباشرة منك أى للمفعول وقوله من غير مباشرة أى من غير مباشرة الفاعل للمفعول وحاصله ان قولك أمسكت زيدا أعم من قولك أمسكت زيدا فان باء الالتصاق تدل على التصاق الفاعل بالجرور واقتضائه به فيكون الامساك بمعنى القبض على شيء من جسمه أو على ثوبه بخلاف الاول ليس معه ما يدل على مباشرة الفاعل للمفعول فيصح ان يكون الامساك فيه بمعنى المنع من التصرف سواء كان بالقبض المذكور أو بالامر بعدم الانصراف مثلا وقد إرتبك بعض الناظرين هنا فقال كلام الحشى أولا صريح في ان شرط دخول الباء مباشرة الفعل للمفعول احترازا عما إذا أمسكت عمر أفلزم منه امساك زيد فقلت أمسكت زيدا فان الامساك لم يباشر زيدا وقوله في تصوير المثال ليعلم ان امساكك اياه كان مباشرة منك صريح في ان الشرط مباشرة الفاعل للفعل احترازا عما اذا أمرت شخصا بامساك زيد وامسكه فقلت أمسكت زيدا فالفاعل في أمسكت زيدا لم يباشر الفعل وغاية التوجيه ان يقال الشرط كلا الامرين واما بكل من الكلامين المذكورين الى شرط وقوله من غير مباشرة أى قسميها كما اذا أمرت شخصا بامساك عمر ولزم منه امساك زيد فقلت أمسكت زيدا فكل من الفعل والفاعل لم يباشر اياهم الامساك لم يباشر زيدا والمتكلم أمر لا يحسب انتهى وأنت خير بان كلام الحشى ليس صريحا في شيء مما ذكر لا يمكن تأويله بما ذكرنا والدليل عليه ان الشرط الذي تحتضيه باء الالتصاق هو ارتباط أحد المفعولين بالجرور ثم ان الامساك ان كان بمعنى المنع من التصرف فالفعل باشر المفعول في المثال الاول والفاعل باشر



الفعل في المثال الثاني كما هو واضح وإن كان بمعنى القبض باليد على شيء من المسوك فكما لا يصح في المثالين الاتيان بالباء لا يصح تعدى الفعل فيهما الى المفعول بنفسه أيضاً إلا بارتكاب الحجاز ولا كلام لنا فيه فإن المقصود بيان الفرق بين الاتيان بالباء وتركها بيان صور تصح مع الثاني دون الاول وما ذكره في قول المحشي من غير مباشرة حيث صورته بما اتى فيه المباشرتان عجيب بعد تصريح المحشي بان الامساك بمعنى المنع من التصرف وبعد جعله الشرط كليهما لاستلزامه ان قوله من غير مباشرة اعم مما ذكره في التصوير فتأمل (قوله وبمعنى المقارنة الخ) منه نحو سطوت بعرو اذا نزع يندك ماعليه ومررت بمكان زيد وهذا من النوع الاول في كلام أبي حيان فلا متوهم ان المعنى الاول اعني الاتصال بلا فصل هو النوع الاول والمعنى الثاني هو النوع الثاني حتى يكون التوزيع راجعاً الى اختلاف المعنى كما بهناك تنبه (قوله واندفع ما أورده بعض الخ) حاصله ان الفعل المتعلق به باء الملازمة ان لم يكن له مفعول وجب ان يكون صدور ذلك الفعل عن فاعله في حال تلبس الفعل بمدخول الباء كما في قولك خرج زيد بعشيرته فان صدور الخروج عن زيد في حال تلبسه بالعشيرة وان كان له مفعول وجب ان يكون صدور عن الفاعل وكذا ارتباطه بالمفعول في حال تلبس الفعل أيضاً بالمجرور كما في قولك اشتريت الرخي بأدواتها فان صدور الشراء عن فاعله وتعلقه بالرخي في حال ارتباطه بأدواتها والسرفه ان بقاء الملازمة متعلق بمحذوف حالاً فيتعبد الفعل بها وحيث ان صدور الفعل عن الفاعل وتعلقه بالمفعول في حال تلبس الفعل بالمجرور فيلزم تحقق حال التلبس بدون الصدور والتعلق ضرورة ان ظرف الشيء لا يتوقف في وجوده على مظهره وهذا يمنع من أن يكون المجرور (٣٩) جزءاً إذ لو كان كذلك لكان

بمعنى الاتصال بلا فصل كما في مررت بزيد وبمعنى المقارنة والمباشرة بمدخوله كما في أمسكت بزيد فاندفع البحث الاول واندفع ما أورده بعض الفضلاء ان بقاء الملازمة تستدعي صدور الفعل عن فاعل الفعل الذي هو في حيزه وتعلقه بمفعوله حال تلبسه بمجرورها ومن الين المكشوف ان ذلك يأتي عن وقوع الابتداء بالمجرور على وجه الجزئية فان الجزئية من المبتدي غير متاف كما علمت في أمسكت بزيد من أن المجرور فيه عين المسوك والجزئية من الابتداء غير لازم وأما ما ذكره بقوله مع أن الظاهر الى آخره فاقول قد علمت أن المراد أن تلبس المبتدي لا أن تلبس الابتداء مع أن المبتدي والمبتدأ ملاين بالابتداء والابتداء ملاين بهما فكأنهما ملاين بهما واعلم ان ما ذكره

تعلق الفعل أعني الابتداء بمفعوله عين تلبسه بالمجرور قلن ابتداء الشيء الشروع في أول أجزائه وهو هنا الجملة فلا يتحقق التعلق بالمفعول حال التلبس بالمجرور فقوله حال تلبسه مرتبط بالصدور والتعلق وضمير تلبسه للفعل (قوله فان الجزئية من المبتدي الخ) يان لترتب الاندفاع على المتقول وحاصله ان قوله على وجه الجزئية ان كان حالاً من المجرور في قوله ان ذلك يأتي عن وقوع الابتداء بالمجرور حتى يكون المعنى ان تعلق الفعل بمفعوله حال تلبسه بالمجرور يأتي عن وقوع الابتداء متلبساً بالمجرور حال كونه جزءاً من المبتدأ فنقول غاية اعتبار المجرور أول أجزاء الفعل ان يكون تعلق الفعل بمفعوله هو تلبسه بالمجرور وهذا لا ينافي اعتبار الملازمة فان قولك أمسكت بزيد باؤه للملازمة والمفعول فيه عين المجرور فتعلق الفعل بمفعوله هو تلبسه بالمجرور ولا تعلم ان بقاء الملازمة تستدعي تعلق الفعل بمفعوله حال تلبسه بالمجرور بل هي لارتباط أحد المفعولين بالمجرور في زمان العامل وكذا الحال في خرج زيد بعشيرته واشتريت الرخي بأدواتها فان الخروج والشراء لم يتعلقا بأحد المفعولين في حال التلبس بالآخر وان كان حالاً من الابتداء بالمجرور حتى يكون المعنى ان ذلك يأتي عن وقوع الابتداء بالمجرور حال كون الابتداء بالجزء من الابتداء سلمنا انه ياباه ضرورة ان الفعل لا يرتبط بشيء من معمولاته الا بعد تمام جميع أجزائه ولكننا لم ندع الجزئية بهذا المعنى (قوله قد علمت) أي في التقرير السابق حيث قال فيكون أن الابتداء أن التلبس بالمبتدي وهذا جواب يمنع ان مراد الخالي تلبس الابتداء وقوله مع أن المبتدي الخ جواب بتسليم أن هذا مراده لكنه لا ينافي الظاهر المقصود فان اعتبار تلبس الابتداء ليس مقصوداً لذاته بل لاستلزامه المقصود أعني تلبس المبتدي مثلاً وهذا الاستلزام متحقق بقياس المساواة بأن يقال المبتدأ أو المبتدأ متلبس بالابتداء والابتداء متلبس بالمبتدأ والحمد فالمبتدي أو المبتدأ متلبس بهما وهو المقصود الظاهر وملاين في كلامه بالفتح (قوله واعلم ان ما ذكره الخ) هذا اعتراض من المحشي على الجواب المذكور حاصله انه لا حاجة الى اعتبار جزئية أحدهما مع ما في



من التكلف بل لا حاجة الى اعتبار ذكر أحدهما قبل الآخر بلا فصل لأنه مبني على حمل الملابس على حقيقتها أعني التلبس  
مذكرهما وهو خلاف المقصود فإن المقصود التلبس ببركتهما ولا شك أن التلبس بالبركة باق من حين ذكرهما الى تمام الفعل  
المشروع فيه فما ذكره من اعتبار أحدهما جزءاً وذكر الآخر قبله بلا فصل مع أنه تكلف مبني على خلاف المقصود لا يقال  
لأنهم ان المقصود التلبس ببركتهما لأنه لا ضرورة إليه بخلاف الاستعانة بهما ليست على حقيقتها لما يلزم من سوء الادب قلنا لو  
حملت الملابس على حقيقتها لا يتحقق امتثال حديث الحدة الا في الفعل الذي يمكن اعتبارها جزءاً منه بأن كان من جنس المقروء  
بخلاف ما اذا حملت على التلبس بالبركة وكلام المحشي هذا يؤخذ منه دفع الاشكال الذي أجاب عنه الحياي بمنل ما دفع به  
المحشي الاعتراض الوارد على تقدير الاستعانة وتقديم التنبه عليه ( قوله ثم اعلم ان الخ ) هذا اعتراض آخر على الجواب أيضاً  
محصله ان توجيه الملابس بما ذكره وان كان يصحح اعتبارها فيما اذا كان الفعل من جنس المقروء اذ يمكن اعتبار أحدهما حينئذ  
جزءاً لكنه لا يطرد في غيره مثل الاكل والذبح وفيه اشارة الى ان مانقضه كلامه سابقاً من الجواب أولى لكونه مطرداً في  
جميع الافعال وهذا الاعتراض والذي قبله موردهما اعتبار الجزئية كأن الاعتراض المذكور بقوله واندفع ما أورده بعض الفضلاء  
الخ مورده ذلك أيضاً ( قوله وما قيل ان التلبس الخ ) اعتراض آخر مورده أيضاً اعتبار الجزئية حاصله ان اعتبار جزئية أحدهما  
لا يناسب ماهو المقصود من حمل الباء على الملابس دون الاستعانة قال السيد في حواشي الكشف اذا حملت الباء على المصاحبة  
والمعية كانت أدل على ملازمة ( ٤٠ ) جميع اجزاء الفعل لاسم الله منها اذا جعلت داخلة على الآلة انتهى فتصوير

المحشي انما هو على تقدير أن يراد الملابس الحقيقية أما اذا حمل على الملابس بمعنى التبرك بهما كما  
هو المقصود فلا حاجة الى جعل أحدهما جزءاً كما لا يخفى \* ثم اعلم ان وجه الملازمة انما يجري فيما اذا  
كان المبتدأ بما يمكن أن يكون أحدهما جزءاً منه ولا يجري في نحو الذبح والاكل وما قيل ان التلبس  
على وجه الجزئية يفوت ماهو المقصود من حمل الباء على الملابس أعني التلبس باسم الله في تمام  
التصنيف فنبه ان المحشي لم يبين جزئية التسمية بل يجب أن لا يجعل جزءاً لثلاث ففوت التعقيب المجمع  
عليه على أن استلزام الجزئية للفوت المذكور محل تردد اذ ليس التلبس بهما الا التبرك والتيسر بهما  
ولا مدخل في هذا للجزئية والخروج قال المحشي المدقق معنى كون الابتداء ملازمة بهما ان الابتداء

المعتراض كلامه في البسمة  
انما هو على سبيل التخييل  
فان المقصود من التلبس  
بالحدة مصاحبتها في تمام  
الفعل فكان المناسب للمحشي  
ان يقتصر على الجواب  
الثاني المذكور بقوله على

ان استلزام الجزئية الخ كما لا يخفى تأمل ( قوله ولا مدخل في هذا ) أي التبرك للجزئية فيكون واقع

الخروج آياً عن التبرك اذ الخروج والدخول متافيان فمدخلة أحدهما في التبرك توجب اياه الآخر وظاهر ان مناط التبرك بهما  
مجرد ذكرهما من غير اعتبار أحدهما بخصوصه ( قوله قال المحشي المدقق الخ ) اعلم ان المدقق قد قرر الاعتراض الوارد  
على تقدير الاستعانة واجاب عنه بارتكاب التأويل الذي نقله عنه المحشي سابقاً قرر نظير هذا الاعتراض على تقدير الملازمة  
واجاب عنه بهذا التأويل الذي نقله عنه المحشي ههنا وعند الكلام على جواب الحياي قال ينبغي أن يوجه العموم بالتأويل الذي  
ذكرناه ومحصله ان شمول الملابس لذكر البسمة قبل الابتداء مبني على أن معنى ملازمة الابتداء بهما أن المبتدئ في الفعل  
كان قد تلبس بالبسمة فالتأويل انما يحتاج اليه بالنسبة للملازمة الابتداء للبسمة بالنسبة للملازمة للجدلة لا يمكن اعتبارها جزءاً  
فان الملازمة عليه تكون حقيقية فثقل عنه من أنه لا حاجة على هذا التأويل الى اعتبار وقوع الابتداء بالشيء على وجه  
الجزئية مدفوع بان اعتباره لان الملازمة عليه تكون حقيقية فلا ينبغي العدول عنه ما أمكن وان كان ارتكاب التأويل في الموضعين  
يفني عن اعتبار الجزئية ثم اعترض المدقق نفسه على الحياي بأن قوله بلا فصل لا حاجة اليه حيث ارتكبنا هذا التأويل  
الذي لامناص عنه بناء على أن الملازمة لا تكون بمعنى الاتصال بل بمعنى المصاحبة والمقارنة هذا تقرير كلام المدقق وهو مبني  
على اعتبار الملازمة بالقياس الى المبتدئ كما تشير اليه عبارة التأويل لا الى الابتداء أو المبتدأ اذ لا معنى لسبق ملازمة للبسمة  
فان تحققهما انما يكون بعدها وقول المحشي لا اتصال به أي لا اتصال وقوع الملازمة بهما بالابتداء زيادة على عبارته لا حاجة اليه بعد  
التأويل فهو نظير قوله فيما تقدم لعدم نخلل ثالث بين الابتداء وذكرهما وقد علمت ما فيه وما قيل انه جواب عما يقال كيف يكون



وقوع الملازمة بهما قبل الابتداء معني لكون الابتداء ملاسأتهما انتهى فقيه أنه لا يتوجه هذا السؤال بعد بيان أن الملازمة هي ملازمة المبتدئ فتأمل ( قوله ولا يخفى الخ ) محصله أن كلام الخيالي يدل على أن اتصال الشيء باخر من غير تخلل ثالث من الملازمة وحيث أنه لا مانع منه كما علمت من كلام السيوطي فلا وجه إذاً لارتكاب هذا التأويل ثم الاعتراض بأن قوله بلا فصل لغو لا حاجة اليه ولبعض الناظرين هنا تخطيط أعرضنا عنه والله أعلم ( قوله ويمكن أن يوجه الخ ) أي يمكن هرب كلام الخيالي بغير ما ذكره المدقق بحيث يكون الملازمة معناها المصاحبة بأن يراد من الآن في قوله فيكون أن الابتداء الخ الزمان من استعمال اسم الجزء في السكك بناء على أن الزمان مركب من الأتات كما صرح به الحشي وهنا والتحقيق أن الآن حد مشترك بين أجزاء الزمان والزمان مركب من أزمنة لانهاية لها فالآن بالنسبة للزمان كالنقطة بالقياس للخط فاطلاقه على الزمان لما بينهما من الزوم وإنما كان زمان لا ابتداء زمان التلبس بهما لأن الآن الابتداء أن التلبس بهزة الحمدلة وهو متصل بأن التلبس باخر البسلة الذي يعتبر تلبساً بها فإذا اعتبرنا هذين الآنين جزئى زمان كان ذلك الزمان زمان التلبس بهما وهو بعينه زمان الابتداء ولا معني للمصاحبة الا المقارنة في زمن واحد ( قوله فيكون الزمان الذي فيه الابتداء ) قيل لقائل ان يمنع كون الابتداء زمانياً بل الظاهر أنه آتى على أن هذا القول منافي لقوله لأن الآن الابتداء الذي هو بعينه أن التلبس بالتحديد لأن ذلك القول صريح في أن الابتداء آتى انتهى وفيه أن اعتبار الشيء الآن زمانياً بمعنى واقعته في زمان لا يتأني كونه لا يتأني كونه بريئاً عن الزمان والآن كما في قولك الله موجود في الزمان وقوله وهذه وأما الثاني لكونه ( ٤١ ) آتياً أن يكون زمانياً بمعنى انطباق

الزمان عليه بحيث يكون مقداراً له كما صرحوا به ( قوله لكن قوله نعم الخ يأتي الخ ) أما أولاً فلما ذكره في توجيه ابائه عما ذكره المدقق من أنه يدل على أن الملازمة قسمان أحدهما الاتصال من غير فاصل ولا

وقع حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الملازمة بهما وإن كان قبل الابتداء لاتصاله به انتهى ولا يخفى أن قوله نعم وقوع الابتداء بالشيء إلى آخره يأتي عن هذا التوجيه فانه يدل على أن الاتصال قسم من الملازمة ويمكن أن يوجه كلام الحشي ويكون المراد بالتلبس هو المصاحبة بأن المراد بقوله أن الابتداء أن التلبس بهما أن زمان الابتداء هو الآن الذي هو بعينه أن التلبس بالتحديد ملاصق للآن الذي هو الآن التلبس بالحرف الاخير من التسمية فيكون الزمان الذي فيه الابتداء وهو الزمان المركب من ذلك الآنين وهو بعينه زمان التلبس بهما كما لا يخفى لكن قوله نعم الخ يأتي عن هذا التوجيه أيضاً ( قوله الظاهر أن الباء صلة التوحد ) يعني أن الباء في قوله بجلال ذاته آلة لا اتصال معني التوحد اليه والجار والمجرور ظرف لغو سواء كان

( ٦ — خواتمي العقائد أول ) مصاحبة فلا يصح توجيهه على أن التلبس مناه المصاحبة وأما ثانياً فلأن كلام الخيالي صريح في جعل ذكر البسلة قبل الابتداء بلا فاصل ملازمة للابتداء ولا معني لكون الشيء قبل آخر الآن للمتقدم زماناً بغير زمان اللاحق ضرورة التنايز بين قبل وبعد ومع هذا كيف يعتبر اتحادهما في زمان واحد الأهم الا بتكلف بعيد وللإشارة إلى أن الإباء هنا من جبهتين ترك التعرض لبيان ( قوله يعني أن الباء في قوله الخ ) اعلم أن لفظ الصلة تطلق بمعنى صلة الموصول وتطلق بمعنى الكلمة الزائدة وبمعني الحرف الذي يكون واسطة في تعدية الفعل أو شبهه إلى المجرور سواء تمحض الحرف لمعني التعدية كما في ذهبت يزيد أو دل على خصوصية كالاتعلاء في على والتجاوز في عن والظرفية والملازمة والاتصاف إلى غير ذلك وتطلق الصلة بمعنى أخص من هذا وهو الحرف المتمحض للتعدية من غير أن يكون له دلالة على أمر زائد من الملازمة والاتعلاء مثلاً وإذا أطلقت الصلة في مقابلة الملازمة مثلاً أريد منها المعني للأخير ومقتضاه أن تكون هنا لحצר التعدية ولما كان هذا مخالفاً لما تشعر به عبارة الحشي من صحة أن تكون الباء في الاحتمال الأول ظرفية احتاج إلى صرفه عن ظاهره ومحصله أن المراد من الصلة ما قبل به الملازمة وهي ما توصل معنى الفعل أو شبهه إلى المجرور سواء دلت على خصوصية غير الملازمة كالظرفية أو تمحضت لمعني التعدية وهذا المعني أخص من الثالث وأعم من الرابع وسره أن المراد من الصلة هنا معناها النوى كما أشار إليه بقوله مأخوذ من وصلت الشيء إذا ربطته به وبهذا ظهر سر قوله يعني وأندفع عنه ما قبل لا يصح كون الباء للظرفية حين كونها للاتصال الذي هو معني التعدية إذ تعابر المعنيين أمر ظاهر فهذا التعميم حين كون الباء



غير صحيح انتهى فان بناء على اعتبار الصلة بمعناها الرابع وتعلم ايضا ان ما احبب به عن هذا القيل من أن مراد المحشي جواز كون الباء للظرفية حين كون الظرف لغواً لاحقاً كونها للإيصال فيكون هذا توجيهاً آخر لعبارة الشارح غير ما ذكره الخيال من بناء القاسد على مثله (قوله كما يشعر به عبارة المحشي) أي عبارته المتقولة عنه قياساً في حيث قال والمناسب ههنا من معاني الباء معنى الإلصاق أو معنى الظرفية والملابسة من قيل الإلصاق انتهى فانه يفيد ان المعنى الاول في المتقول عنه هو المذكور بقوله وبحتم أن يكون للملابسة والمعنى الثاني هو الاول وعبارة بعضهم ثم ان باء الصلة هنا بمعنى في على ما أشار اليه فيما نقل عنه انتهى وهي مؤيدة لما قلنا وتوهم بعضهم خلافه فقال المشعر بذلك من عبارة المحشي ليس الا قوله عدم شركة الغير في جلال الذات وانت تعلم انه لا اشعار لهذا القول حين كون الباء للإيصال والتعدية بكونها للظرفية بل عدم شركة الغير في جلال الذات ما ل معنى الباء حين كونها للإيصال لامعناها الصريح ولا يلزم من تعدية لفظ الشركة المأخوذة في بيان المعنى كون الباء للظرفية انتهى فانه مبني على أن مراده عبارة المحشي في قوله فعني التوحد بجلال الخ وليس كذلك ولو سلم فانتما ندعي الاشعار وهو الدلالة الخفية لا الظهور فضلاً عن لزوم ولا خفاء أن المتبادر في مقام بيان المعنى ان يكون مطابقاً حال التركيب فلما وقع التعبير بكلمة في موقع الباء كان مشعراً بأنها للظرفية (قوله أو للإلصاق) أراد به معنى التعدية المحضة كما في ذهبت يزيد و سطوت بعمر و بناء على ما قيل ان الإلصاق معنى لا يقارن الباء في جميع مواردنا فيكون المراد به مطلق الارتباط لا ما هو أخص من ذلك الذي هو قسم من معنى المصاحبة أعني ارتباط أحد المعلومين بالآخر في زمان العامل سواء اشتركا في نفس العامل كما في اشترت الفرس بسرجه أم لا كما في مررت يزيد فان زيدا ليس بمار فانه بهذا المعنى معنى باء الملازمة الآتي والظرف عليه مستقر فتأمل (قوله وهذا هو الظاهر الخ) بيان لقول الخيال (٤٢)

لا احتمال للملابسة لان الباء فيه للظرفية كما يشعر به عبارة المحشي أو للإلصاق مأخوذ من وصلت الشيء اذا ربطته بأخر وهذا هو الظاهر لانه لا يحتاج الى التكلف الذي يحتاج اليه حين الملابسة لان معنى التوحد التعددي بالباء الانفراد والاستقلال بمدخولها يقال توحد برأيه أي استقل وتفرده به فعني التوحد بجلال الى تكلف اذ هي عليه

بمعنى الاستعمال كان المتوحد بالرأي طلب القلة أي الوحدة ولم يرض بشركة غيره له فيه وانت خير بان الاحتمال الثاني يمكن ان تحمل فيه صيغة التفعّل على معنى الطلب ولذا قال المحشي المدقق واعلم أنه قد يكون التفعّل بمعنى الطلب نحو تكبر وتعظم أي طلب أن يكون كبيراً وعظيماً وفيما نحن فيه يجوز أن يكون من هذا القبيل بل هو أولى ومعنى طلبه تعالى الوحدة اقتضاه أياها ذاتاً فالاحتمالان سواء فالأولى توجيه الظهور بأن الباء عليه تكون ظرفاً لغواً متعلقة بالمذكور بخلافها على الثاني فإن قلت يرجح الاحتمال الاول أيضاً فان إضافة الجلال عليه تحتمل الوجهين وفي الاحتمال الثاني فائدة الرد على المعزلة بخلاف احتمال الملابسة ولذا لم يتعرض له المحشي الخيال فيما سياتي لأن في قولك المتوحد حال كونه ملابساً للذات الجليلة ملابسة الشيء لنفسه قلت ممنوع فان التباين الاعتباري كاف في الملابسة بأن يراد من الذات الجليلة هي من حيث اتصافها بالجلال أو يراد من المتصف بالوحدة هو من حيث اتصافه بها أو يراد الحيثية في كلا الموضعين سلنا لكن فائدة الرد على المعزلة حاضرة على الاحتمال الثاني أيضاً فان معنى المتوحد عليه المتصف بالوحدة الذاتية أو الكاملة وهي ان كانت بمعنى عدم وجود التنظير ذاتاً وصفة فضلاً فظاهر وان كانت بمعنى عدم انقسام الذات أفادت الرد لزوماً لان مذهب المعزلة يستلزم انقسام الذات كما بين في موضعه سلنا عدم حصولها لكن في الاحتمال الثاني فائدة هي التصريح بانصافه تعالى بجميع الصفات فان المتوحد فيه الاتصاف بالوحدة وقولنا ملابساً بجلال الذات فيه الاتصاف بصفات السلوب التي هي معنى الجلال وكما صفاته فيه الاتصاف بالصفات الثبوتية بخلاف الاحتمال الاول فان منطوقه اتصافه تعالى بالوحدة في الجلال أو الذات الجليلة فان قلت اذا كان للوحدة معنيان عدم شركة الغير وعدم التسمية فلم انتصر الخيال في البيان على الاول قلت لا طراده على احتمال إضافة بخلاف المعنى الثاني فانه وإن صح اعتباره في إضافة الصفة الى الموصوف ويحصل الرد لزوماً كما أشرنا لا يمكن اعتباره في الاحتمال الاول اذ جلال الذات سواء كان بمعنى العظمة أو بمعنى سلب صفات النفس فيه الاتصاف اذ ما به للعظمة منقسم وصفات النفس متعددة فيتمدد سلبها



(قوله من غير ملاحظة الثبوت الخ) في التعبير بالثبوت إشارة الى أنه المراد من الصيرورة كسبائي وفي هذا إشارة الى أن الاحتمال الثاني كما قابل الأول بما سيذكره من اعتبار الملازمة وعدمها ولغوابة الظرف واستقراره قابله باعتبار الثبوت بدون صنع أو الكمال فيه دون الأول وفي نفيه الملاحظة دون الوجود إشارة الى أنها لازمان للاحتمال الأول لأن من انفرد بجلال الذات أو الذات الجلية يلزم أن يكون واجب الوجود ألا يكون لا غير مدخل في انفراده بالجلال ويكون ثبوته له على وجه الكمال ولهذا قال وإن أمكن اعتبارها ولم يقل وإن أمكن اعتبارها منع وجهه أن التوحد بالجلال وإن أمكن اعتبار الكمال فيه لا يمكن اعتبار الثبوت بدون صنع ضرورة أن للذات مدخلا فيه وجوابه أن المراد من الغير من عدا الذات أعني الخلق وقوله لأنه خلاف الاستعمال علة لنفي الملاحظة وقوله ولا يقصد فيه معنى الخ بيان لما نقل عنه (قوله نقل عنه فعلى هذا فيه رد الخ) اعلم أن من نفي الاحوال يقولون المخالفة بين ذات الله تعالى وبين سائر الذوات لذاته الخصوصية لا لا مرزائد عليه وهو مذهب الأشعري وأبي الحسين البصري فأنما قالوا المخالفة بين كل شخصين موجودين أنما هي بالذات فليس بين أفراد الإنسان مثلا اشتراك إلا في الأسماء والاحكام دون الذاتيات بناء على أن وجود كل شيء عين حقيقته وليس هناك وجود مطلق ومن أثبت الاحوال بما فيهم قدماء المتكلمين كالباقلاني وأمام الحرمين قالوا أن ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة وإنما تمتاز عنها بأحوال أربعة الوجوب والحياة والعلم النام والقدرة التامة أي الواجبية والحياة والعالية والقادرية التامة وزاد أبو هاشم الامتياز بحالة خاصة موجبة لهذه الأربعة أعني الإلهية ومن أدلة (المذهب الثاني) أن الذات تنقسم الى الواجب (٤٣) والممكن ومورد القسمة مشترك

بين أقسامه وأبضا قسّم الذات المتفرد بجلال الذات بمعنى عدم شركة الغير فيه واستقلاله به من غير ملاحظة الثبوت بدون صنع أو الكمال وإن أمكن اعتبارها لأنه خلاف الاستعمال كما نقل عنه ولا يقصد فيه معنى الكمال ولا عدم مدخلية الغير في ثبوت الوحدة بالذات بل مجرد الاستقلال وإن أمكن اعتبارها هنا أيضا (قوله أو الذات الجلية على نهج الخ) أي يكون إضافة الجلال الى الذات إضافة الصفة الى الموصوف كما في حصول الصورة نقل عنه فعلى هذا فيه رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا أن ذات الواجب وذوات الممكنات متشاركة في تمام الماهية وإنما الامتياز بالاحوال والاصناف انتهى قال بعض الفضلاء

شئ واحد لم يكن كذلك وقد أجاب نقاة الاحوال عن تلك الأدلة ولهم أيضا أدلة على بطلان مذهب المثبتين منها لو شاركه غيره في الذات والحقيقة لخالفه بالعين فإن المشاركين في تمام الماهية لابد أن يتخالفا بتعيين وتشخص حتى تمتاز به هويتها ويتعددا ولا شك أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب في هوية كل منهما وهو يناقض الوجوب الذاتي ومنها أن اختلاف اللوازم دليل اختلاف الملزومات وهذا الدليل هو المشار اليه بجعل الإضافة على نهج حصول الصورة وتوضيحه أنه إذا لم يكن للذات شريك في جلال ذاته وكال صفاته وجب أن لا يكون له شريك في ذاته فيكون العلم بأفراد ذاته من جهة جلال ذاته وكال صفاته فاضيف الجلال الى الذات ليكون الرد بطريق الاستدلال كما هو قانون الرد على الخصم بخلاف ما لو قيل المتوحد بذاته فإنه ذكر للدعوى فقط ومثله حصول الصورة لما كان العلم هو الصورة من حيث حصولها لا الصورة مطلقا أو من حيثية أخرى أضافوا الحصول اليها ومن هنا يتبين أنه يمكن أن يعتبر في الاحتمال الأول قاعدة الرد المذكور وأنت بعد هذا تعلم حال ما تبجح به بعضهم هنا حيث قال الذي يحظر بالبال أن ما ذهب اليه قدماء المعتزلة مبنى على ما ذهب اليه الصوفية من وحدة الوجود في الكل وانسامله على هياكل الموجودات وإنما الامتياز بأحوال القوابل وأوصافها فالخالي أشار الى الرد عليهم بأن ذاته تعالى متمايزة عن سائر الممكنات وجودا وأوصافا فالمراد بقوله في تمام الماهية هو الوجود الحق والافكيف يتصور من ما قل أنه يزعم أن ذات الواجب وذوات الممكنات متشاركة في تمام الماهية السكية فيلزم انقلاب الحقائق بعضها الى بعض وذلك بحال قطعا انتهى فتأمل (قوله قدماء المعتزلة) علمت عدم اختصاصهم بهذا المذهب وقوله في تمام الماهية أي الماهية السكية كما هو صريح كلام الفريقين فخله على معنى الوجود صلح من غير تراخ (قوله قال بعض الفضلاء الخ) هو المولى عصام الدين وحاصله أن الذات تطلق بمعنى



ماهية الشيء ويرادفه الحقيقة والجوهر وتطلق بمعنى ما يقابل الصفة والتوحد بالذات إنما يدل على نفي المشاركة في الماهية لو أراد من الذات الماهية أمالو أريد ما قابل الصفة فالتوحد فيه لا ينبغي المشاركة في الماهية نظير ما قاله من اثبت المشاركة في قوله تعالى ليس كمنه شيء من أنه لنفي المشاركة في أخص أوصاف النفس دون المشاركة في الذات والحقيقة (قوله أقول لامعنى حينئذ الخ) محصله أنه لو أريد من الذات الماهية الشخصية ورد عليه أن نفي المشاركة في الذات المشخصة ضروري لكل مشخص ولا اختصاص له بذات الله تعالى فلا يلام ذكره في مقام المدح الذي يناسب ذكر الصفات التي لها نوع اختصاص بالممدوح وهذا الاعتراض وإن كان مدفوعاً بأن المراد التوحد في نوع هذه الذات المشخصة أعني ما يكون مما تلاها في أخص الأوصاف والتوحد في النوع بهذا المعنى لا ينافي المشاركة في الماهية الكلية كما علمت في قوله تعالى ليس كمنه شيء أو أن المراد من نفي المشاركة في الذات المشخصة نفي أن تكون الذات الموصوفة بأجل الصفات ذاتاً لغير الله تعالى وإضافة الذات للضمير بعد ربط التوحد به أو هي لبيان الواقع كما في قولهم علامة الرجل حيته ولا شك أن كلا من المعنيين أسس بمقام المدح لكن وروده أدل دليل على أن المتبادر من الذات التي اعتبر فيها التوحد الماهية الكلية إذ لا يحتاج عليه إلى أحدهذين الاعتبارين ويكفي أن يكون هذا قرينة على أن يكون المراد من الذات الماهية الكلية ويتم الرد تأمله فإنه دقيق غفل عنه مولانا خالد (قوله أي يكون للملابسة فاعل الخ) يريد أن المراد من باء الملابس الدالة على (٤٤) ارتباط أحد الممولين بالجزور في زمان العامل من غير مشاركة في نفس

العامل بقرينة المقابلة كما في قولك آكل بسم الله ومررت بزبد لأمثل اشتريت الفرس بسرجه وخرج زبد بعشيرة وقوله ظرف مستقر جرى فيه على مختار السيد من أن المستقر ما حذف عامله وإن كان خاصاً وأما

هذا الرد إنما يتم لو كان المراد بالذات في قوله أو الذات الجلية الماهية الكلية أما لو كان المراد ما يقابل الصفة أعني الماهية الشخصية القائمة بذاتها فلا أقول لامعنى حينئذ لوصفه تعالى بالتوحد فيه إذ كل أحد مستقل ومنفرد بذاته الشخصية فتعين أن يكون المراد الماهية الكلية ويتم الرد (قوله ومحمّل أن يكون للملابسة) أي يكون للملابسة فاعل الفعل بمدخول الباء حال قيامه به لا بإضالته إليه والجار والجزور ظرف مستقر حال عن ضمير التوحد حينئذ معنى التوحد بجلال الذات المتصف بالوحدة حال كونه ملتبساً بجلال الذات وبما ذكرنا لك من أن معنى الصلة إيصال الفعل إلى مدخول الباء ومعنى الملابس تلبس فاعله به وأنه على الأول ظرف لغو وعلى الثاني ظرف مستقر ظهر وجه التقابل بين التوجيهين وأندفع ما قاله الفاضل الخشي من أنه بقي هنا بحث وهو أن الباء لما جعلت للملابسة ينبغي أن يكون للملابسة سواء جعلت صلة للتوحد أو لم تجعل فلا يحسن جعلها للملابسة قسمياً لكونها صلة

جعله حالاً من الضمير لأن باء الملابس بالمعنى المتقدم لارتباط

الفاعل بالجزور لا الفعل به والحال هنا من الأحوال اللازمة كما في خالق الله الزرافة يديها أطول من رجلها وقوله المتصف بالوحدة أي ذاتاً وصفة وفعلًا كما أنشأنا إليه (قوله وأندفع ما قاله الفاضل الخشي) هو المولى الخيالي أعلم أن بعض التحويين أخبرنا أن الملابس معني عام متحقق في جميع معاني الباء والمصاحبة أخص منه وكذا الالتصاق حقيقياً أو مجازياً فتكون بمعنى مطلق الارتباط واختار بعضهم أنها بمعنى المصاحبة والالتصاق قسم منه كما تقدم توضيحه وهذا البحث الذي أورده الخيالي جار على الرأي الأول ومحصله حيث جوزنا أن تكون الباء هنا للملابسة فالذي ينبغي أن نكون كذلك سواء جعلت ظرفاً لغوياً متعلقاً بالتوحد أو جعلت مستقراً حالاً من الضمير فلا يناسب جعل كونها للملابسة قسمياً لكونها صلة فتقوله فلا يحسن جعلها أي جعل كونها بتقدير المضاف وعجالة الخيالي فلا يحسن أن يجعل كونها للملابسة الخ ولك جعل قوله للملابسة حالاً من الضمير المضاف إليه جعل وقوله وأما قلنا ينبغي الخ جواب عن البحث السابق محصله أن هذا البحث السابق إنما يجري على ما ذهب إليه بعض التحويين من أن الحق أن الملابس معني عام فعبّرنا بيبني مراعاة لذلك القول وكان في التعبير به دون التعبير بيجب إشارة إلى الجواب عنه بأن يجري على الرأي الآخر فإن الباء لها معان كثيرة المناسب منها هنا معنيان الأول معنى الظرفية وهو ما ذكرنا في قولنا الظاهر أن الباء صلة الخ والثاني الالتصاق أي ارتباط أحد الممولين بالجزور في زمان العامل من غير إيصال معنى الفعل إلى الجزور ولا شك أن ملابساً ضمير التوحد بالجزور فرد من مطلق الالتصاق أعني ارتباط أحد الممولين بالجزور فيكون من قبيله وليس مغايراً له بمقابلة كلبه







الغالب فيها ومما يمكن ضبطه وقد يحىء كل واحد منها لمعان آخر كثيرة لا تضبط لانا نقول قال الرضى لا بد في أقال من البيع وأقلته من المبالغة والتأكيد والا لكان زيادة الهنزة عبثا فاذا قيل مثلا ان أقال بمعنى قال ففيه تسامح في العبارة وأما المراد ليس فيه فائدة زائدة سوى تقرير المعنى الحاصل وتأكيده على طريقة قولنا بزيادة الباء في قوله وكفى بالله حديدا انتهى وأنت بعد تدبرك ما تلونا تعلم انه يصح أن تكون النكتة في اختيار صيغة تفعل على الاحتمالين هو مجرد تقرير المعنى الحاصل وتأكيده فكانه قال في الاحتمال الاول الذي انصف جلال ذاته أو ذاته الجلية بالوحدة قطعا وفي الثاني الذي انصف ذاته بها كذلك مع ملازمة جلال الذات وربما يشير الى هذه النكتة في الاحتمال الاول قول الحيايى معنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات وأن تكون النكتة فيهما هو الطلب وتقديم شرحه فقول الحيايى في الثاني اما للضرورة بدون صنع الخ ليس على سبيل منع الحل بل مجرد التمثيل وآثره لماعلمت من أن غرضه بيان ما يمتاز به الاحتمال الثاني لتحقيق الفرق بينهما ومنه تعلم عدم صحة ما ذكره المحشى سابقا من أن الاحتمال الثاني في حاجة الى التكلف المذكور هذا وذكر بعضهم أن قرله فيشذ صيغة التفعل الخ توجيه لصحة استعمال صيغة تفعل على تقدير الملازمة قال لان الوحدة على ذلك التقدير صفة الذات والتفعل قد يحىء بمعنى الضرورة بصنع وهو ما ذكره في الشافية بقوله وتعمل لمطاوعة فعل نحو كسره فتكسر وقد يحىء للتكلف نحو تشجيع ونحوهما ولا يصحان في وحدة ذاته تعالى فاحتج الى تجريد الصنع عن المعنى الاول أو حمل المعنى الثاني على الكمال مجازا ثم قال والعجب من الحيايى لم يحمل التفعل على معنى الاستعمال نحو تكبر وتعظم طلب أن يكون كبيرا وعظيما مع انه صحيح هنا بلان تكلف وانما خص الاحتياج بتقدير حمل الباء على الملازمة لانه اذا حمل على الصلة يكون المعنى المتوحد في جلال ذاته فتكون الوحدة صفة للجلال فيصح معنى الضرورة (٤٦) بصنع من الغير لان المراد من الغير غير الموصوف بمصدر التفعل

والذات غير الجلال لا بمعنى  
الغريبة المصطلحة عند  
الا شاعرة وهو امكان

نكتة لانه كلام البليغ فصيغة التفعل أعنى التوحد اما بمعنى الضرورة بدون صنع كما في نحجر في قولهم  
نحجر الطين أى صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير بحسب الظاهر ومعنى الضرورة ان كان هو الكون  
والانصاف فلا اشكال في اتصافه تعالى به وان كان هو الكون مع الانتقال فلا بد من تحريكه عنه

الاتصاف بل بمعنى الغريبة اللغوية وفيه بحث لانه اذا كان معنى الاضافة الذات الجلية ليس  
يحتاج الى ما ذكره أيضا فلا وجه لتخصيص التفرع بالملازمة انتهى كلامه وفيه أن صحة استعمال تفعل لاخفاء فيه وعدم  
صحة اعتبار الضرورة بصنع أو التكلف لا يوجب لانهما ليسا جميع معاني تفعل ولو أراد الحيايى ما قال نكان الواجب أن يقول اما  
للضرورة بدون صنع واما للكمال كما لا يخفى وعلى تسليبه فعدم تعرضه لتوجيه الصحة بحمل التفعل على معنى الاستعمال توضيح  
الفرق بين الاحتمالين وتخصيصه التفرع بالثاني لمعرفة وجه صحة استعمال التفعل على الاحتمال الاول من بيانه السابق وبالجملة  
ما ذكره المولى المحشى من أن التفرع لميان نكتة اختيار الصيغة هو المناسب فتأمل (قوله كما في نحجر في قولهم الخ) أشار بهذا الى  
أن قول المحشى كقولهم نحجر الطين فيه نوع مسامحة والمقصود كالصفة الواقعة في نحجر الواقع في قولهم نحجر الطين فما في  
قوله كما في نحجر واقية على الصفة وقوله بحسب الظاهر أى سواء كان هناك صانع بحسب الحقيقة كما في هذا المثال وكما في قوله  
تخمر العصور وتخلت الحمر اولا كما في توحيد الله وقصد بهذا دفع ما قاله المحشى المدقق لعل معنى كون التفعل للضرورة بدون  
صنع من الغير أن الصنع غير ملاحظ فيه لانه عدم الصنع لازم فيه كيف ونحجر الطين يصنع من الله تعالى انتهى ومجمله أن  
المراد للمعنى الثاني كما هو الظاهر بهذا التأويل (قوله ومعنى الضرورة الى قوله ففى اختيار) منقول عن الحيايى والمعنى الاول في التردد  
مجازى للضرورة وحقيقتها المعنى الثاني كما صرح به المدقق وحاصله ان أر بدمن الضرورة في قولنا للضرورة بدون صنع مطلق  
الكون والانصاف مجازا لملاقة الاطلاق والتفديد كان مبنى تفعل حقيقة مطلق الكون فلا اشكال في استعماله في جانب الله  
والتجوز عما هو في لفظ الضرورة الواقع في اليان وان حملت الضرورة على معناها الحقيقي كان معنى تفعل حقيقة التحول من  
حال الى آخر فلا بد في استعماله في جانبه تعالى من التجوز المتقدم فالتجوز في تفعل المسند اليه تعالى ولفظ الضرورة على حاله  
ان قلت الضرورة بدون صنع كيف يتصور فيها هذا التردد والكون مع الانتقال يستلزم الحدوث وهو لا يكون بدون صنع



قلت ان أردت لا يكون بدون صنع بحسب الحقيقة فلم ولا يفيد وان أردت بحسب الظاهر فمنوع تأمله فانه نفيس (قوله اشارة الى ان اتصافه الخ) عبر هنا وفيما سياتي بالاشارة للدلالة على ان المعنى الذي اثار به التوحد عن الواجد لم يدل عليه بصرح العبارة اذ هو مستفاد من الهيئة وهي مشتركة بين معاني كثيرة فيكون هناك خفاء في الدلالة على المعنى المقصود وعلى هذا فقوله ليس للغير مدخل فيه بعد قوله من ذاته للدلالة على ان المعنى الاشاري عدم مدخلة الغير وأما ان الوحدة من الذات فلاته الواقع وبصح ان يكون التعبير هنا بالاشارة للدلالة على ان افادة الصيغة للمعنى المقصود أعني كون الوحدة من الذات فيه خفاء اذ المستفاد منها عدم مدخلة الغير وأما ان الوحدة من الذات فيسمونة القرينة وعلى هذا فقوله ليس للغير الخ تأكيده لما قبله (قوله أي اختاره على كافة الخ) أي أراد حصول التوحد ليتصف به وهو اشارة الى الفرق بين تفعل التي للتكلف ونحو تجاهل وتغافل \* قال الرضي معنى تغافلت أظهرت من نفسي الغفلة التي هي أصل تغافلت فتغافل على هذا لا يهاكم الامر على من تخالطه وترى من نفسك ما ليس بك منه شيء أصلاً وأما تفعل في معنى التكلف نحو نحمل ونحرق فلي غير هذا لان صاحبه يتكلف أصل ذلك الفعل ويريد حصوله فيه حقيقة ولا يقصد اظهار ذلك ايها على غيره ان ذلك فيه وفي تغافل لا يريد ذلك الاصل حقيقة ولا يقصد حصوله له بل يوهم الناس ان ذلك فيه لغرض له انتهى (قوله وهذا محال في ذاته الخ) اثار به الى ان ضير استحالة يعود الى التكلف كما هو الظاهر خلافاً لما جرى عليه الحلبي كما سياتي وأن المراد من شأنه ذاته تعالى (قوله فوجب ان يحمل على لازمه الخ) حاصله ان معنى هيئة تفعل مطابقة هو التكلف (٤٧) والمغانة وهو يستلزم ان يكون

لاستحالة على الله تعالى في اختيار صيغة التوحد على الواحد اشارة الى ان اتصافه بالوحدة من ذاته ليس للغير مدخل فيه بخلاف الواحد (قوله واما للتكلف) أي اما ان تكون صيغة التفعل على تقدير الملازمة للتكلف كما في قولهم تورع فلان أي اختاره على كلفة ومشقة لا على طبع وهذا محال في ذاته تعالى فوجب ان يحمل على لازمه أعني الكمال لما ان الفعل الذي يحصل بالكلفة يكون على وجه الكمال ففي اختيار التوحد على الواحد اشارة الى اتصافه بالوحدة الكاملة بخلاف الواحد فانه غير مشعر به تقل عنه المعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يعدد أبواب اللفظة معنى مستقلاً

نحو تسمع وتبصر أو يكون من الافعال المذمومة نحو تشجعت على الضعفاء فليس المراد اللزوم المنطقي أعني امتناع الاتفكاك بل التبعية في الجملة فعلاقة المجاز لزومية الكمال وفي المنقول عن الخالي توجيه المناسبة بأن كل كمال لا يحصل الا بالتكلف اه وهو يفيد ان العلاقة اللزومية ومراد المتبوعة في الجملة فلا يتوجه عليه النقض بكلامه تعالى (قوله المعنى الاول من فروع التكلف الخ) اعلم ان المذكور في كلامهم من معاني تفعل انه لمطاوعة فعل سواء كان للتكثير نحو قطعته فنقطع أو للنسبة نحو قبسته فتقبس وزرته فنزر وتمته تسم أي نسبته الى قبس ونزار ونمى فانسب أو للتعدية نحو علمته فتعلم والتكلف نحو تشجع ونحلم وللانحداد نحو تردى الثوب ونوسد الحجر وللتجنب نحو تآم ونحرج أي تجنب الأثم والخروج وللعمل المتكرر في مهلة نحو نجرت الماء أي شربته جرعة بعد جرعة وللمعنى استعمل أعني الطلب نحو تجزئه أي طلبت تجارته أي حضوره والوفاء به والاعتقاد نحو تعظمته أي اعتقدت فيه انه عظيم وتكبر أي اعتقد في نفسه انها كبيرة قال الرضي والأغلب في تفعل معنى صبرورة الشيء ذا أصله كآهل وتآلم وتأسف وتآصل أي صار ذا أهل وآلم وأسف وأصل وقد يحكي لصبرورة الشيء نفس أصله نحو زرب العنب أي صار زيباً مثله تخمر العصور ونخلات الخمر وبالجملة لم يذكروا من ضمن معانيه صبرورة الشيء بدون صنع ومدخل من الغير حتى قيل عليه لم يشهد بصحته قل ولا دل عليه استعمال ونحجر الطين لم يثبت من العرب والمستعمل استحجر الطين صار حجيراً نعم في غاموس نحجر انخذ له حجرة وفي كلام الحكماء والاطباء نحجر الماء ونحجر المادة يريدون به حصول أصل الفعل للفاعل على نميل وندرج فيكون من فروع معنى العمل المتكرر في مهلة نحو نجرت الماء وتكون وتولد يمكن ان يكونا من قيلل نحجر الماء والمادة على ان في المصباح تكون مطاوع كوته فتكون فيكون من المعنى المذكور أولاً في كلامهم وفيه تولد شيء من آخر نشأ عنه فيكون بمعنى فعل كما اشرنا اليه فيما سبق فانراد احيائي بقوله المعنى الاول من فروع الخ توجيه صحة

الفعل الذي هو مسدول المادة كلياً في الغالب ليكون كاله باعنا على المغانة وان كان من غير الغالب قد لا يكون فيه كمال بل يكون من الافعال العادية



استعمال الفعل في معنى صيرورة الشيء بدون صنع ومحصلة أن هذا المعنى لم يذكره أرباب اللغة لأنهم يصدد ذكر المعاني الحقيقية  
 إذ لا يسيل إليها إلا معرفة الأوضاع بخلاف المجازيات فإن مناط أمرها على وجود العلاقة المعلوم اعتبارها ومعنى الصيرورة لم  
 تذكره على أنه معنى حقيقي بل مجازي متفرع على معنى التكلف مثل معنى الكمال سواء ووجه التفرع أن التكلف على  
 ما في بعض شروح الشافعية معناه أن الفاعل يتعاني ذلك الفعل ليحصل بمآلاته وهو يتضمن صيرورة الفاعل متصفاً بالفعل بصنع  
 منه وبلا عمل من الغير فأطلق عن اعتبار الصنع من الفاعل وأريد منه الصيرورة بلا عمل من الغير ثم اعتبر معه عدم الصنع  
 من الفاعل أيضاً فحصل المعنى الأول وهذا المعنى متبادر إرادته من قولهم نحجر الطين وقد ذكر السيد الشريف على ما قبل  
 هذا المثال في حواشيه على الكشاف فيجعل ما وقع في كلام الأطباء عليه حيث كان متبادراً وما يؤيده قول الفقهاء وإذا انحلت  
 الحجرة ظهرت بر بدون صارت خلا بنفسها من غير مدخلية الغير ويمكن أن يكون من هذا المعنى تكون وتولد وبقرير المقام  
 على هذا الوجه يندفع عنه الاعتراض الذي ذكرناه أول الكلام فإن المعنى المجازي لا يحتاج إلى دليل سوى وجود العلاقة  
 المتصورة وقد علمنا والظاهر من ذكر السيد نحجر الطين واستعمال الحكماء له أنه مستعمل في كلام العرب وقد ساقه المحشي  
 مساق التمثيل للاستدلال فلا يضره احتمال معني آخر وكذا تكون وتولد وينكشف لك أن معنى قوله للصيرورة بدون صنع  
 أي لا من الفاعل ولا من غيره كما أوضحه في المثال وأنه قال ومنه التكون والتولد ولم يقل وكقولهم تكون وتولد لعدم تبادر هذا  
 المعنى فيهما وقد قررنا الفرعية بغير ما ذكره المحشي كما سيتضح لك ويعد التباين التي فيه نظر فانظر (قوله وأما قابله به هنا الخ)  
 هذا هو الدافع للقول الآتي وحاصله أن معنى الصيرورة الخ حيث كان من المعاني المجازية المتفرعة على التكلف فكان المناسب  
 أن يقتصر على معنى التكلف (٤٨) ثم يفرع عليه معنى الصيرورة كما صنع في معنى الكمال وحصل الدفع أنه جعل

معنى الصيرورة مقابلاً لمعنى التكلف ولم يذكره مفرعاً عليه لأنه اعتبر فيه عدم الصنع من الفاعل فلا يجمع معنى	وأما قابله به هنا لأن فيه خصوصية زائدة ليست في أصل التكلف انتهى فيه دفع لما قيل أن هذه الصيرورة ليست معنى الفعل حقيقة ضد أرباب اللغة فينبغي أن يقتصر على التكلف ولعل وجه الفرعية إن الفعل الذي يكون على وجه الكلفة والمشقة يلزم صيرورة الفاعل من حال إلى حال فاستعمل صيغة التكلف في الصيرورة مطلقاً وهو الأغلب في الاستعمال على ما ذكره الشيخ الرضوي في شرحه للشافعية
--	--

ولذا  
 التكلف إذ فيه الصنع منه فكان بهذا بعيداً عنه تمام  
 البعد فكانه غير متفرع عنه بخلاف معنى الكمال لم يعتبر فيه ما يوجب عدم مجامعته لمعنى التكلف واعتبر بعضهم بظاهر قوله لأن  
 فيه خصوصية زائدة ليست في أصل التكلف فوجه الفرعية بجعل المعنى الأول جزئياً للتكلف إذ هو حصول الفعل مع مشقة  
 وتعب سواء كان بصنع أو بدونه والصيرورة بدون صنع مندرجة تحت هذا المعنى فيكون من فروع وجزئياته انتهى وهو فاسد  
 فإن الصيرورة بدون صنع صح اعتبارها في جانب الله تعالى بخلاف معنى التكلف لاستحالة المشقة والتعب فكيف يتصور أن  
 يكون جزئياً منه تدبر فيه دفع لما قيل الخ علمت محصل القول ودفعه (قوله ولعل وجه الفرعية الخ) محصاه أن التكلف معاناة  
 الفاعل أمراً لم يكن حاصلًا حتى حصل وهو يستلزم صيرورة الفاعل وانتقاله من حالة عدم الفعل إلى حالة حصوله فاستعملنا  
 صيغة في ذلك اللازم مطلقاً سواء كان بدون صنع أو به لعلاقة الملزومية ثم استعملناها في الصيرورة بدون صنع لعلاقة الإطلاق  
 والتقييد فيكون منه المجاز على المجاز ولولم تعتبر الاستعمال في مطلق الصيرورة بل مجرد الإطلاق كان مجازاً بمرتين وغير مخاف  
 عليك أنه لا وجه حيثئذ لجعل المعنى الأول متفرعاً على خصوص معنى التكلف إذ كثير من معاني الفعل متجددة تستلزم صيرورة  
 الفاعل من حال إلى آخر ويلوح منه أن استعمال الفعل في معنى مطلق الصيرورة من فروع معنى التكلف وهو في غاية البعد  
 أن لم يكن باطلاً وبعبارة الرضوي المتقدمة كالصريح في أنه استعمال أصلي وحيثئذ قلت شعري لم لم يجعل المعنى الأول من فروع  
 مطلق الصيرورة بدلاً من تكلف التكلف فالمناسب توجيه الفرعية بما قدمنا ولقد ركب شططا من قال معنى قوله مطلقاً أي  
 غير مقيد بكونه من حال إلى حال وأما التقييد بكونه بدون صنع فهو معتبر كما سبصر به بقوله لكن اعتبر معها الخ انتهى نعم  
 لا بد من اعتبار التجريد عن معنى الانتقال من حال إلى حال لكنه شيء آخر (قوله وهو الأغلب الخ) أي معنى الصيرورة مطلقاً



هو الاغلب في استعمال صيغة تفعل كما هو صريح قول الرضي المتقدم الاغلب في تفعل معنى صيرورة الخ فما قبلو أي في استعمال صيغة التكلف غير صحيح ثم يبادر من كلامه ان المعنى الاغلب الصيرورة سواء كانت صيرورة الفاعل ذا أصل الفعل المستند اليه نحو ناهل وتأصل أو صيرورة نفس أصله نحو ترب ونحمر وصريح عبارة الرضي المتقدمة ان الاغلب الاول تقدير (قوله ولذا قدم الخ) قال مولانا خالد أي انفيته في الاستعمال قدمه مع ان فرعيته تقتضي تأخيرها لكن الحصر المفهوم من تقديم الجار والمجرور منوع اذ يجوز أن يكون تقديمه لما فيه من الدلالة على ان وحدته تعال من ذاته بلا دخل أحد وهو معنى يليق ملائم لقام الحمد أكثر من التوجيه الثاني انتهى (قوله وبما ذكرنا اندفع الخ) أي بما وجبنا به الفرعية باندفع تردد المدقق اذ ينبغي بحثه ان الفرعية اما بمعنى الاخذ والاستغناء واما بمعنى الجزئية في الصدق كريد وانسان أوفى التحقق كريد مرفوع والفاعل ببحثه ان الفرعية ولا يصلح شيء منها هنا يرشد اليه قول المدقق جوابا عن بحثه الا أن يراد بكونه من فروعه فقرعه وترتبه عليه واما مرفوع ولا يصلح شيء منها هنا يرشد اليه قول المدقق جوابا عن بحثه الا أن يراد بكونه من فروعه فقرعه وترتبه عليه واما عدل المحشي عن هذا الجواب الى ما قال لم يرد على جواب المدقق من أن الصنع معتبر في التكلف وكيف يكون التكلف بصنع منشا للصيرورة بدون صنع فما قبل وجه البحث فهم المدقق ان الخصوصية المتبعة في المعنى الاول من فروع التكلف وكذا ما قبل وجهه عدم فهمه العلاقة بين الصيرورة والتكلف غير صحيح فتأمل ثم اعلم ان المحقق الرضي قال وليست هذه الزيادات قياساً مطرداً فليس لك أن تقول مثلاً في ظرف أطرف وفي نصر أنصر ولهذا رد على الاخفش في قياس أظن وأحسب وأخل على أعلم وأرى وكذا لا تقول نصر ولا دخل بالتضعيف وكذا في غير ذلك من الابواب بل يحتاج في كل باب الى سماع استعمال اللفظ المعين وكذا استعماله في المعنى المعين فكما أن لفظ أذهب وأدخل يحتاج فيه الى السماع فكذا معناه الذي هو النقل مثلاً فليس لك أن تستعمل أذهب بمعنى أزال (٤٩) الذهاب أو عرض للذهاب أو نحو ذلك انتهى وهو صريح في أن

ولذا قدم المحشي هذا التوجيه لكن اعتبر معاهنا خصوصية كونه بدون صنع وهذه ليست متحققة في أصل التكلف بل يكون بالصنع قطعاً فلذا بحثت المقابلة بينهما وبما ذكرنا اندفع ما قال المحشي المدقق في بيان كون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث (قوله فمعنى التوحد بجلال الذات الانصاف بالوحدة الذاتية) أي على تقدير ان يكون الباء للملازمة وصيغة التوحد للصيرورة لعنى

(٧ - حواشي المقائيد أول) واستعمال توحد في معنى التكلل بطريق الفرعية فيها عن معنى التكلف موقوفة على استعمال هذه المواد بتلك الصيغة في معنى التكلف ان قلنا بأن المجاز فرع عن الحقيقة أو على مجرد وضعها لمعنى التكلف ان لم نقل بذلك كما هو الصحيح ولا يكفي مجرد استعمال أو وضع صيغة تفعل في أي مادة كانت على معنى التكلف وثبوت استعمال هذه المواد في معنى التكلف غير بين ولا مبين اذ المعروف من معنى توحد بجوؤه مرادف وحد كرم وكرم بقى واحداً ويقال توحد بالربوبية وبإيرائه انفراد والله المتوحد ذو الوحدةانية وتوحده الله بعصته عصمه بنفسه ولم يكله الى غيره هذا ما ذكره صاحب القاموس والاساس وغيرها والمعروف في تكون انه مطاوع كون وفي تولد معنى نشأ والنبادر من تحجر صيرورة الفاعل نفس أصله وكذا اثبات ان هذه المواد وضعت لمعنى التكلف من غير أن تستعمل فيه دونه خراط القتاد ولعل هذا مصداق ما قبل وحمله على معنى التكلف ثم جعله من قبيل يحلم الحلم أي بلغ أقصى جهده في فعل الحلم ليقيد ضرباً من المبالغة وجعل الباء في بجلال ذاته للملازمة من ضيق الوطن في معرفة اللغة انتهى ومن هنا ينكشف عليك ان ما ذكره المحشي المدقق وتقدم نقله من أن الفعل يحى بمعنى الاستعمال أي الطلب نحو تكبر وتعظم وفيما نحن فيه يجوز أن يكون من هذا القبيل بل هو أولى ومعنى طلبه تعالى الوحدة اقتضاؤه ايها ذاتاً انتهى غير تام اذ فيه جعل توحد بمعنى الطلب بطريق قياسه على تكبر وتعظم اذ لم يذكر من معاني توحد الطلب وقولهم في توحد يرأيه معناه انفراد واستقل لا يدل على معنى الصلب لما ذكره صاحب الشافية وغيره أن استقل بمعنى قل وتقدمت اشارة اليه فالصواب على تقدير الملازمة ان يكون المتوحد بمعنى الباقي واحداً كما ذكره الفاضل العصام أو بمعنى ذى الوحدةانية وهذا ما وعدناك من البحث فخذ وكن من الشاكرين (قوله أي على تقدير ان يكون الباء الخ) يريد أن قوله يعني التوحد الخ مفرع على احتمال صيغة الفعل على ترتيب



اللف فقوله الانصاف بالوحدة الذاتية محمول معنى الفعل على تقدير الصيرورة وقوله أو الكاملة محمول معناه على تقدير التكلف وفي تقريره إشارة إلى أن قوله مع ملازمة جلال الذات راجع إلى المحصولين وإلى أن معنى الذاتية كون الوحدة مقتضى الذات لا أنها من صفات الذات وقوله أعني الكون بيان للتوحد في قوله وصيغة التوحد ليجرى على كل من الاحتمالين السابقين وقوله المتصف بالوحدة أي في الذات والصفات وقوله وهي الوحدة في الذات والصفات الخ بيان للوحدة الكاملة لا لكمالها على ما زعم تسدير (قوله وذلك لأن الجلال عبارة الخ) حاصله أن المحشي قصر احتمال سببية الباء على تقدير الكمال لأن الظاهر عليه أن تكون الباء سبباً باعتبار الحصول لا باعتبار العلم وأن المسبب معنى صيغة الفعل وظاهر أن الوحدة وإن كان لها كمال يضاف إلى الذات مثل عمومها للذات والصفات وكونها واجبة للذات لها كمال يصح إضافته إلى جلال الذات وكمال الصفات فإن بأولية الذات وبقائها وكونها ليست مكانية ولا زمانية تكون الوحدة كذلك وبأجلية جلال الذات وكمال الصفات كالقدرة والإرادة تكمل الذات وبكمال الذات تكمل الوحدة ولا فرق في هذا بين أن تكون الوحدة بمعنى عدم مشاركة الغير أو بمعنى عدم الانقسام خلافاً لما يوحى به كلام بعضهم فيصح أن يكون جلال الذات وكمال الصفات سبباً لكمال الوحدة ويندفع ما قبل أن سبب الكمال هو الذات لا وصف الجلال ولا يصح أن يكون الجلال وما عطف عليه أعني كمال الصفات سبباً لمعنى الفعل على تقدير الصيرورة بدون صنع للمنافاة بينهما كما هو واضح نعم لو جعلت السببية باعتبار العلم وجعل المسبب اعتقاد أنه واحد صح أن يكون الجلال والكمال ( ٥٠ ) سبباً على الاحتمالين في صيغة الفعل إذ برهان التوحد موقوف على

استحالة العجز عليه تعالى وانتفاء الحدوث وعموم قدرته وإرادته كما لا يخفى ( قوله فيلزم أن لا تكون ذاتية ) قيل فيه أنه اعتبر عدم مدخلية الغير في الوحدة الكاملة أيضاً فنزل هذا المحذور بحري

كون معنى التوحد الخ المتصف بالوحدة التي منشؤها الذات مع ملازمة جلال الذات وعلى تقدير أن يكون المتكلف محمولا على الكمال معناه المتصف بالوحدة الكاملة وهي الوحدة في الذات والصفات بلا مدخلية الغير مع ملازمة جلال الذات نقل عنه وعلى تقدير حملته على الكمال يحصل أن يجعل إليه السببية انتهى وذلك لأن الجلال عبارة عن الصفات السلبية وبها كمال الوحدة وأما على تقدير حملته على الكون فلا يصح لأنه يلزم أن يكون لجلال الذات مدخل في الانصاف بالوحدة الذاتية فيلزم أن لا تكون ذاتية وكذا لا يصح عطف الكمال عليه هذا نهاية تحرير كلام المحشي موافقا لظاهر عبارته وحواشيه \* قال الفاضل الحلبي في توجيهه أن معنى قوله فحينئذ أي حين إذ قرر

فيه ألا أن يقال للوحدة الكاملة مراتب ولا يلزم من اعتبار قيد في مرتبة اعتباره في سائر المراتب فلا يلزم من تفسير الوحدة الكاملة على تقدير الملازمة بالمقيد بعدم مدخلية الغير تفسيرها على تقدير السببية أيضا بذلك بل تفسر بما قبل القيد المذكورة وقد يقال معنى بلا مدخلية الغير في تفسير الوحدة الكاملة بلا مدخلية غير الذات والصفات لا بلا مدخلية غير الذات فقط كما في الوحدة الذاتية فلا مانع من أن تكون الوحدة الكاملة التي ليس لغير الذات والصفات مدخل فيها بسبب جلال الذات وكمال الصفات وأنت تعلم أنه خلاف ما يتبادر من بلا مدخلية الغير انتهى وهو مبني على أن قول المحشي وهي الوحدة في الذات الخ تفسير لكمال الوحدة وقد علمت جلية الأمر فتدبره ( قوله قال الفاضل الحلبي الخ ) اعلم أن المخالفة بين تحرير المولى المحشي والفاضل الحلبي من وجوه الأول أن قول الحلبي فحينئذ صيغة الفعل الخ على تحرير المحشي مرتبط باحتمال للملازمة فقط فتقديره حين إذ جعلت الباء للملازمة وعلى ما قال الحلبي بالاحتمالين جميعا فتقديره ما ذكره بقوله أي حين إذ قرر أنه يجوز أن يكون الخ الثاني أن قول الحلبي أما للصيرورة بدون صنع على ما قال الحلبي المذكور على أنه معنى حقيقى لصيغة الفعل لغوى كالتكلف بخلافه على تحرير المحشي فإنه معنى مراد من الفعل مثل الكمال الثالث ضمير استحالة على مختار المحشي يعود إلى التكلف بخلافه على ما قال الحلبي كما أشار له في قوله ولما استحالة حمل صيغة الفعل الخ الرابع أن معنى الكمال على قول الحلبي متفرع أما عن التكلف أو عن الصيرورة كما ذكره في قوله سواء كانت صيرورة أو تكلفا الخ وعلى رأى المحشي مجاز عن الأول فقط الخامس أن قوله فمعنى التوحد بجلال الذات على تحرير المحشي مرتبط بالاحتمالين قبله أعني الصيرورة والكمال بخلافه على كلام الحلبي فمعنى الكمال كما ذكره في قوله وإذا كانت صيغة



التفعل في شأنه تعالى محمولة على الكمال فعني التوحد الخ السادس أن قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية على تحرير المحشى محصول الصيغة على تقدير الصيرورة وقوله أو الكماله محصولها على تقدير الكمال بخلافه على كلام الحلبي فإن الأول محصولها على أن تكون الباء صلة والثاني محصولها على أن تكون للملازمة كما هو ظاهر من كلامه السابع أن قوله مع ملازمة جلال الذات مرتبط بالمحصولين على كلام المحشى وبالثاني فقط على قول الحلبي وهو واضح من كلامه الثامن أن قوله حينئذ صيغة التفعل الخ على مختار الحلبي لتوجيه صحة استعمال الصيغة في شأنه تعالى وعلى ما قال المحشى لبيان نكتة اختيار التوحد دون الواحد ثم اعلم أن ما ذكره الفاضل الحلبي نسخ للمنقول عن الحلبي فإنه نقل عنه في الاحتمال الأول عند قوله يقال توحد برأيه الخ مانعه ولا يفصد فيه معنى الكمال ولا عدم دخول الغير في ثبوت الوحدة بالذات بل مجرد الاستقلال وإن أمكن اعتبارها ههنا انتهى وهو صريح في أنه على تقدير الصلة لا يلاحظ في صيغة التفعل معنى التكمال ويلاحظ فيها على تقدير الملازمة أحد اعتبارين أما عدم مدخلة الغير وهو ما أفاده بقوله أما لا صيرورة بدون صنع وأما الكمال وهو ما ذكره بقوله وأما التكلف الخ فيكون قوله فحينئذ الخ مرتبطاً باحتمال الملازمة وتكون الصيرورة مذكورة على أنها معنى مراد من صيغة التفعل كما هو صريح ما نقل عنه أيضاً توجيهها لصحة الصيرورة حيث قال ومعنى الصيرورة أن كان هو الكون والاتصاف ( ٥١ ) فلا إشكال في اتصافه تعالى به وإن

كان هو الكون مع الانتقال  
أنه يجوز أن يكون الباء صلة أو للملازمة فاعلم أن صيغة التفعل بحسب اللغة أما للصيرورة مع الصنع نحو قطعه فنقطع أو بدون الصنع نحو تحجر الطين وأما التكلف ولما استحال حمل صيغة التفعل في شأنه تعالى على الحقيقة اللغوية سواء كانت صيرورة أو تكلفاً وجب التجوز عنها بأن يحمل على الكمال كاقبل في المتكبر ونحوه فإن صيغة التفعل فيه للكمال دون الصيرورة والتكلف أما استحالة الصيرورة مع الصنع أو التكلف فظاهر وأما الصيرورة بدون الصنع فلا أنه أن أريد معناه الحقيقي أي الكون بطريق الانتقال كالتحجر والتولد فهو أيضاً ظاهر وأما إذا أريد مطلق الكون فلان الصيرورة لا تستعمل في اللغة إلا على الحوادث فلا يجوز إطلاق صيغة التفعل بمعنى الصيرورة والتكلف على الله تعالى وإذا كان صيغة التفعل في شأنه تعالى محمولة على الكمال فعني التوحد بجلال الذات على تقدير أن يكون الباء صلة الاتصاف بالوحدة الذاتية الكاملة غاية الكمال اتصافاً كاملاً في غاية الكمال وعدم شركة الغير في جلال ذاته أو ذاته الجليلة أو الاتصاف بالوحدة الكاملة مع ملازمة جلال الذات على تقدير

استقلال الخ ما ذكره المحشى وتقدم شرحه أيضاً ويتضح لك من هذا أيضاً أن ضمير استحال يعود إلى التكلف إذ هو المنسحب وإن معنى الكمال متفرع عليه وحده كما هو قضية اقتصار الحلبي في توجيه التفرع المنقول عنه حيث قال يحمل على الكمال لملازمة ينبغي إذ كل كمال لا يحصل إلا بالتكلف انتهى وحينئذ فقوله فعني التوحد بجلال الذات الخ متفرع على الاحتمالين قبله ليكون بياناً للاعتبارين على تقدير الملازمة المصرح بهما في المنقول عنه فقوله الاتصاف بالوحدة الذاتية محصول معنى التوحد على تقدير الصيرورة وقوله أو الكماله محصولها على تقدير الكمال والكل على تقدير الملازمة فقوله مع ملازمة راجع للاحتمالين ( قوله أما للصيرورة مع الصنع الخ ) هذا المعنى هو المعبر عنه في قولهم أنها للمطاوعة ( قوله فلا أنه أن أريد معناه الحقيقي الخ ) هذا التردد أن كان في لفظ الصيرورة الواقعة في تفسير الصيغة ورد عليه أن صيغة التفعل على الاحتمال الثاني حينئذ حقيقة في معنى مطلق الكون فلا يمنع استعماله في شأنه تعالى وإن كان التردد في صيغة التفعل فهي على الاحتمال الثاني مجازي في معنى مطلق الكون ولما كان التجوز في صيغة التفعل إلى معنى الكمال صحيحاً استعمالها في شأنه تعالى فليكن التجوز بها إلى مطلق الكون كذلك وسيأتي نقل هذا عن الحلبي وأما قوله فلان الصيرورة لا تستعمل في اللغة إلا على الحوادث فهو خلط عظيم منشؤه اشتباه صيغة التفعل المفسرة بلفظ الصيرورة الواقعة في التفسير ولا يلزم من انحصار استعمال الثاني في الحوادث انحصار استعمال الأول كيف وقد جوزنا استعمال صيغة التفعل في شأنه تعالى بعد التجوز ولا كذلك لفظ الصيرورة فتأمل



(قوله أقول لا يخفى أنه الخ) بيان لوجه مخالفة كلام الحلبي لظاهر كلام الحلبي وقد علمت وجه مخالفته لحواشيه ومعنى كونه تكلفاً محضاً أنه لا يدعو إليه حاجة (قوله لا وجه حينئذ الخ) أي حين إذ كان قوله حينئذ صيغة الفعل مرتبطاً بالاحتمالين قبله وهذا الاعتراض مبني على ما قدمه من توجيه ظهور كون الباء صلة بعدم احتياج صيغة الفعل عليه إلى تكلف وقد سبق أنه غير تام في نفسه فضلاً عن لزومه وإب الأول توجيه الظهور بكون الظرف عليه يتعلق بالمدكور بخلافه على الملازمة فيحذف وبالجملة فاستواء التقديرين في الاحتياج إلى التكلف أو عدمه من حيث الصيغة لا يمنع ظهور أحدهما من جهة أخرى (قوله وأما ثانياً فلأن قوله حينئذ الخ) حاصله أنه لا يفرع على تقرير كون الباء صلة أو للملازمة أن صيغة الفعل بنفسها مضاهية للقوى الخفية إلى كذا وكذا إذ لا مناسبة بينهما حتى يكون الأول طريقاً لمعرفة الثاني ولا اشكال في التفريع على توجيه الحلبي فإن الباء إذا كانت للملازمة كان المقصود وصفه تعالى بالوحدة فلا بد لاختيار الصيغة من نكتة أما الصيرورة وأما الكمال وتقدم توضيحه فلئن قلت أن المقصود بالتفريع وجوب التجوز بصيغة الفعل إلى معنى مناسب وذكر المعاني الخفية توطئة لذلك فحاصله لما كانت الباء صلة أو للملازمة فلا بد لصيغة الفعل من معنى به يصح استعمالها في شأنه تعالى قلت لا وجه لتوسط كون الباء صلة أو للملازمة في وجوب أن يراد بها معنى صحيح في ذاته تعالى فإن هذا يفرع على مجرد نسبة التوحد إليه تعالى وإن لم تذكر معه الباء (٥٣) وبما ذكرنا يندفع ما قبل لا يخفى أنه إذ تعين كون الباء صلة أو للملازمة

ينفرع عليه أن المراد بصيغة الفعل شيء مناسب لأحد معني الباء وهو منحصر في الصيرورة والتكلف إذ يفرع عليهما لأعلى غيرهما من معاني صيغة الفعل شيء مناسب لواحد من المعنيين المذكورين

أن تكون للملازمة انتهى أقول لا يخفى أنه تكلف محض لوجهه أما أولاً فلأنه لا وجه حينئذ لظهور كون الباء صلة للتوحد لأنه على كلا التقديرين يحتاج إلى حمل صيغة التوحد على الكمال وأما ثانياً فلأن قوله حينئذ يأتي عنه الباء لا يخفى على ذي الفطنة أنه المناسب أن يقول وصيغة الفعل بدون التفريع وأما ثالثاً فلأن قوله بدون صنع مع تقويته بقوله كقولهم تحجر الطين إلى قوله ومنه التكون والتوحد بصير مستدركا إذ يكفي حينئذ أن يقول وصيغة الفعل أما للصيرورة وأما للتكلف بل محل على هذا التقدير لانا لا نسلم أن صيغة الفعل بحسب الاستعمال منحصرة في الصيرورة بدون صنع وفي التكلف بل هو مستعمل للصيرورة مع الصنع بل المعان أخر أيضاً فتقيده بقوله بدون صنع مع تأييده أدل دليل على أنه أراد أن صيغة التوحد محمولة في شأنه تعالى على الصيرورة بدون صنع كما

الباء انتهى نعم لو جعلت الفاء مفصحة عن الشرط المقدر أعني إذا قرر أن الباء صلة أو للملازمة وازدت معرفة حال الصيغة فاعلم حينئذ أي حين تقرر ذلك وأرادت أن صيغة فعل الخ اندفع عن الفاضل الحلبي هذا الوجه أيضاً فتأمل (قوله وأما ثالثاً فلأن الخ) خلاصته أن الحجالي قد ذكر معنى التكلف ولم يوضحه بالمثل وذكر المعنى المتفرع عليه أعني الكمال وأوضحه بقوله كما قيل في المنكر ونحوه وسر هذا أن التكلف لم يذكر على أنه معنى مراد من الصيغة فيهم به والكمال مراد فاهم بتوضيحه فمعنى الصيرورة لو كانت مذكورة على نحو ذكر التكلف لبيان المعنى القوي لما كان وجه تسميتها بقوله بدون صنع لحصول الغرض من بيان المعنى الأصلي لو لم يأت بالتقيد بل في ذكر التقيد ثم توضيحه بالأمثلة الثلاثة التي ذكرها خروج به عما ارتكبه في نظيره أعني التكلف وموجب لبطلان الحصر فإن صيغة توحيد هنا يصح أن يكون معناها الانحياز مثل الصيرورة وأن تكون بمعنى استعمل ولهذا أدرج الحلبي معنى الصيرورة بصنع أن قلت فلتكن كلمة أما في الموضعين لمنع الجمع قلت ليس الغرض الحكم بالانفصال بل المقام للتقسيم فيكون من المطالب التصورية كما هو التحقيق ويلزم فيه ما يلزم في التعريف من الجمع والمنع فيجب استيفاء الأقسام فيكون في تقييد الصيرورة على تقدير أنها ذكرت لبيان المعنى الأصلي الاستدراك بخلال الحصر ومخالفة الأسلوب وما قبل لا استدراك لأن الصيرورة بدون صنع هي التي يفرع عليها الكمال إذ الصيرورة بدون فعل الخالق تعالى وصفه لا يخلو عن قوة وكمال فيستلزم الكمال انتهى فبقية أن الصيرورة بدون صنع لا يلاحظ معها الفاعل بحال وإن كان هو الله تعالى وعليه تسليمه فالمراد من كمال الفعل ما بعده العرف كلاً والله قد خلق الحسنى والقيس والخير والشر

لا يخفى



في شأنه تعالى ولولا أنها بما يصح تفرع معنى الكمال عليها لما كان هناك وجه للتعرض لها وآت بعد هذا لا ينبغي عنك حال ما قبل لا يخل في الانحصار لأن المراد أن صيغة التفعّل المذكورة هنا منحصرة في الأمرين لا مطلق صيغة التفعّل انتهى فتأمل (بقوله وأما رابعا فلأنه الخ) قيل قد عرفت أن ليس المراد ثبوت المناسبة بين مطلق الصيرورة والكمال بل بين الصيرورة بدون صنع والكمال وهي غير خفية انتهى وقد علمت فسادها نعم في جعل هذا الوجه الرابع من وجوه التكلف خفاء والمناسب أن يكون وجها مستقلا بطلان ما ذهب إليه الحلبي (قوله وأما خامسا فلأنه الخ) حاصله أن قول الخيالي فمعنى التوحد بجلال الذات الخ على ما قال الحلبي لبيان معنى التفعّل على تقدير الصلة وعلى تقدير الملازمة فبقية ذكر محصولين متغايرين كما هو قضية العطف بأو وظاهر أن الامتياز بينهما ليس من حيث معنى الصيغة لأنها فيهما للكمال بل من جهة اختلاف معنى الصلة ومعنى الملازمة فيجب في هذا المقام التعرض لشرح معنى الباء على تفسير الصلة والملازمة مع التعرض لبيان معنى الصيغة والكل مذکور في محله من غير استطراد والخشى وإن لم يعرض لمعنى الباء في المحصول الأول لكنه مراد له قطعاً ولذا اضطر إلى التصريح به الحلبي في تقرير كلامه على ما زعم وهذا يوجب عدم الضرورة في ذكر معنى الباء أولاً حيث وجب التعرض له في هذا المقام فهلا استظنه الخشى كما فعل في قوله ويحتمل أن تكون للملازمة وهذا بخلافه على توجيه المولى الخشى كما لا يخفى فما قيل أن قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية ليس بمجرد الإشارة إلى التوحد على تقدير الصلة بل هو مع ما سبق غاية ما في الباب أن الخشى الخيالي بين بعض المعنى سابقا لكونه متعلقاً بما ينه سابقاً وبعض المعنى لاحقاً لكونه متعلقاً بما ينه لاحقاً ولا حرج في ذلك انتهى لا يحصل له تقدير (قوله على أن يحمل قوله الاتصاف الخ) (٥٣) محصله أن الوحدة على تقدير الصلة

لا يخفى على من له اطلاع بأسلوب الكلام وأما رابعا فلأنه لا مناسبة بين الصيرورة والكمال حتى يحتمل في شأنه تعالى عليه وأما خامسا فلأنه إذا كان قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية إشارة إلى معنى التوحد على أن يكون الباء صلة يكون ما سبق من قوله فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات أو الذات الجلية مستدركا على أن حمل قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية على ذلك التقدير تكلف بارد غاية البرودة ثم قال وأما حملها بنجوزاً على الكون المطلق فهو وإن جاز أيضاً لكن حملها على الكمال أولى وفيه أن حملها على الكون المطلق ليس باعتبار التجوز بل بتجريدته عن

الذات اتصاف بجلاله بالوحدة الكاملة وعدم شركة الغير فيه فإن قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية كالصريح في أن المراد اتصاف الذات بالوحدة الناشئة عنها إذ لا يصح حملها على معنى اتصاف الجلال بالوحدة الذاتية لأن قوله أو الكلمة مع ملازمة جلال الذات لا يستقيم عليه وأيضاً في عطف قوله أو الكلمة على قوله الذاتية أدل دليل على أن المتغايرة بين المحصولين من جهة اعتبار كون الوحدة ناشئة عن الذات في الأول وكاملة في الثاني وهو أنهما يتم على ما اختاره الخشى وأما على ما قال الحلبي فمعنى الكمال ملحوظ في المحصولين إذ هو معنى صيغة التفعّل وكذا معنى الذاتية أن جعل الكمال متفرعاً على معنى الصيرورة بدون صنع فإن جعل متفرعاً على غيره كان معنى الذاتية غير ملحوظ في التقديرين فتكلف تقدير معنى الباء على كونها صلة في المحصول الأول ليكون مرجع مقابله للمحصول الثاني ثم تقدير معنى الكمال في الأول أيضاً ليكون معنى الصيغة في المحصولين ثم انتقال النظر عن معنى الذاتية وعدم بيان سبب اعتباره في المحصول الأول دون الثاني مع أنها سواء في الاعتبار وعدمه يكون بروداً للغاية فما قيل ليس قول الخيالي الاتصاف بالوحدة الذاتية معنى كون الباء صلة بل هو معنى صيغة التفعّل المحمولة على الكمال ومعنى كون الباء صلة هو ما قرره الناضل الحلبي بقوله وعدم شركة الغير في جلال ذاته أو ذاته الجلية ولا برودة في ذلك انتهى من مفاسد قلة التدبر (قوله ثم قال وأما حملها) أي صيغة التفعّل وقوله على الكون المطلق هو كالكمال متفرع على المعاني الثلاثة للصيغة فإن لوحظ تفرعه على الصيرورة بصنع فمعنى إطلاقه عدم اعتبار الصنع والاتصال من حال إلى آخر وإن لوحظ تفرعه على الصيرورة بدون صنع فعناء عدم اعتبار الاتصال فقط وأما عدم الصنع فصحيح في شأنه تعالى لا ضرورة في عدم اعتباره وإن لوحظ تفرعه على معنى التكلف فعناء عدم اعتبار المعاناة على سبيل الكلفة والمشقة بل يراد مطلق الحصول



والانصاف المتضمن لمعنى التكلف فما قيل معنى كونه مطلقا اطلاقه عن التقييد بكونه من حال الى حال وعن التقييد بقولنا بدون صنع فلا يستفاد الوحدة الذاتية التي منشؤها التقييد الثاني وهو غير معتبر فظهر أولوية الحمل على الكمال من الحمل على الكون المطلق وان دفع قول الحنفي وليت شعري ما وجه أولوية الخ انتهى فهو مع قصوره قاسد (قوله فيكون حقيقة قاصرة) مبنى على ما جرى عليه بعض الأصوليين مثل نجر الاسلام وأهل البيان على ان الحقيقة القاصرة أعني استعمال اللفظ في بعض معانيه من قبيل المجاز اذ هو استعمال في غير الموضوع له والحلبي قد جرى على رأيهم فلا اشكال (قوله مع ان مؤداهما واحد الخ) حاصله ان الكون المطلق ان لوحظ تفرعه على الصيرورة بدون صنع دل على ان الوحدة معناها ذات الواجب الوجود الذي هو معدن كل كمال ومبعد كل نقصان فيلزم معنى الكمال لزوما واضحا وان حملت الصيغة على معنى الكمال فالوحدة الكاملة هي ما تكون ذاتية فعالا المعنيين التلازم ولم يتعرض لاتحاد المؤدى على تقدير تفرع الكون المطلق على التكلف والصيرورة بصنع لوضوحه وحاصله أنه اذا أريد مطلق الكون أعني مجرد الانصاف بالوحدة وجب أن تكون صيغة المتوحد دالة على كمال الوحدة من جهة زيادة مادتها على مادة الواحد كما تقدم التصريح به في كلام الرضى فالمتوحد على تقدير الكون المطلق يدل على كمال الوحدة من جهة مادته وعلى تقدير الكمال بصيغته مؤداهما واحد ولبعد مرعي كلام الحنفي أخطاه سهم بعض الناظرين فقال ما قال (قوله بل الحمل على الكون المطلق أولى الخ) علمت ما فيه وبقرير هذا المقام على هذا الوجه ينبغي لك سر قوله تأمل والله أعلم (قوله اعلم) (٥٤) ان الاحتمالات هنا الخ) أى في قوله بساطع حججه ومنشأ الاحتمالات

ان فيه اضافتين اضافة بعض المعاني فيكون حقيقة قاصرة وليت شعري ما وجه أولوية الحمل على الكمال مع ان مؤداهما واحد اذ المعنى على تقدير الحمل على الكون المطلق المتصف بالوحدة التي ليس للغير مدخل فيه بل منشؤها ذاته تعالى وعلى تقدير الحمل على الكمال المتصف بالوحدة الكاملة وهي التي تكون في الذات والصفات ولا يكون للغير مدخل في الانصاف بها بل الحمل على الكون المطلق أولى لانه عمل بالحقيقة القاصرة بخلاف الكمال فانه محاز بذكر الملزوم واردة اللزوم تأمل (قوله الاولى تكون الضمير لله الخ) اعلم ان الاحتمالات هنا أربعة لان ضمير حججه اما أن يكون لله أو للشيء وعلى كلا التقديرين اما أن يكون اضافة الساطع الى حجج بمعنى من	ان فيه اضافتين اضافة ساطع الى الحجج وفيها احتمالات والضمير الذي اضيف اليه حجج فيه احتمالات وهذه الاحتمالات تجري في قوله واضح بثنائه اذ هو بمعنى تفسير له وفي
--	--

العصام ولا شبهة ان الحجج هي المعجزات والبيانات الانبياء الذين شهدوا بنبوته قبل وجوده فان البيئة أو هو الشاهد انتهى (قوله بمعنى من) يعنى ان اضافة الساطع الى الحجج من قبيل اضافة اسم الفاعل الى مفعوله من حيث تعلقه به أى المرتفع على سائر الحجج وبالنسبة اليها أو الظاهر عليها ظهورا بنا فتكون اضافته لفظية فكلمة من هذه مثلها في قولك زيد أفضل من عمرو أى زائد في الفضل بالنسبة اليه فهم صلة بين العامل ومفعوله وليس المراد ان الاضافة على معنى من كفى قولك خاتم فضة كما توهمه مولانا خالد فاعترضه بان من التي تكون الاضافة بمعناها هي البيانية كما صرحوا به لا التبعية كما هو ظاهر كلامه الآتي في بيان المعنى كيف وان الاضافة هنا لفظية كما علمت وهي لا تكون على معنى حرف من الحروف المتغيرة في الاضافة ومن هذا يتبين فساد ما اعتذر به بعضهم من ان كلمة من هذه ليست بيانية ولا تبعية بل هي لا ابتداء الغاية فالاضافة لامية لا دني ملاية أى الساطع من بين الحجج كما يأتي انتهى ثم اعلم ان اضافة ساطع الى الحجج كما صح ان تكون لفظية يصح ان تكون معنوية على معنى اللام أى المرتفع الذي هو من جنس الحجج كما قال العصام اضافة الصفة الى المفعول دائرة على اعتبار المتكلم فان قصد خلق العامل بالمفعول واذن قل لفظية وان قصد تقدير حرف من حروف متغيرة في الاضافة لمعنوية فتكون الاحتمالات ستة وتتسع دائرة الاحتمال ان لوحظ ان الحجج بمعنى المشتق أعني الدوال فاضانها الى ضميره تعالى اما لفظية أى الدوال على أمر من أمور مثل وجوده ووحدته وألوهيته واما معنوية أى الدوال المتعلقة به وهذا التعلق انما في ضمن دلالتها عليه تعالى أو ضمن احتجاجه تعالى بها أو ضمن الهبامه تعالى بها الى التي وكذا اضافتها الى ضميره عليه السلام أى للدوال على



أمر من أموره كالنبوة أو التي لها به تعلق أما في ضمن دلالتها عليه أو في ضمن احتجاجة عليه السلام بها أوفى ضمن كونه  
 ملهماً ولا يشكل على بعض هذه الاحتمالات أن الحجج اعتبرت مؤيدة له عليه السلام فكيف مع هذا تكون دوال على أمر  
 من أموره تعالى لأن المعجزة من حيث أنها فعل الله دالة على أمر من أموره ومن حيث أنها خارقة لموافقة لدعوى الرسالة دالة  
 عليها ثم الحجج على تقدير إضافتها إلى ضميره تعالى اعتبرت نسبتها أيضاً إلى الأنبياء بكونها مؤيدة فأنك القسبان أما متحدتان  
 بأن يقصد بهما تعلق العامل بالمعقول أولاً يقصد بهما ذلك أو مختلفتان فهذه أربعة احتمالات وفي بعض منها عدة احتمالات وإن  
 أردت تفضيلها مع بيان الراجح منها فارجع إلى ما كتبه بعض حواشي قول أحمد (قوله أو إضافة الصفة إلخ) هي كإضافة  
 الموصوف إلى الصفة من قيل الإضافة اللفظية التي لم يختلف فيها المعنى قبل الإضافة وبعدها ومع هذا يكتب المضاف التعريف  
 أن أضيف لمعرفة هذا مذهب الكوفيين لما ورد من نحو جرد قطيفة وإخلاق ثياب ومن نحو مسجد الجامع وصلاة الأولى  
 ومنعها البصريون بتأويل الأولى بأنها على معنى من والثانية على معنى اللام كيوم الأحد (قوله فإن الحجة إنما يقال باعتبار إلخ)  
 توجيه تفسيره الحجج بالمعجزات مع أن الحجج أهم وحاصله أن الحجة يقال باعتبار الضمة فلها اشعار بالمعجزة التي يراعي فيها عجز  
 الخصوم عن معارضتها فهو من استعمال المطلق في المقيد وذكر بعض الناظرين أنه دفع لما قيل أن رجوع الضمير إلى الله تعالى  
 ركبك في المعنى لأن إضافة المشتق وما في معناه إنما هي باعتبار المفهوم للمضاف فيكون المعنى حينئذ المؤيد لحجج الله تعالى أي  
 الدالة على ألوهيته والمقصود أنه صلى الله عليه وسلم مؤيد بالحجج الدالة على نبوته فيحمل الكلام ولا يوضح المرام قال وحاصل  
 الدفع أن الحجة إنما يقال باعتبار الضمة على الخصم والمحاصرة إنما هي مع (٥٥) الرسول لأمع الله فيكون المراد

بحجج الله المعجزات  
 التي أعطاها الأنبياء حين  
 محاصرة الكفار معهم  
 ونكذيتهم في دعوى النبوة  
 انتهى وأنت خبير بأن  
 الحجة إذا كان معناها ما ذكر

أو إضافة الصفة إلى موصوفها فعلى تقدير كون الضمير لله يفيد أن آية نبينا أعظم من آيات سائر  
 الأنبياء إذ بصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع حجج الله تعالى أي المعجزات الدالة على صدق  
 الأنبياء فإن الحجة إنما يقال باعتبار الضمة على الخصم أو المؤيد بجميع حججه الساطعة بناء على أن  
 الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر في الأصول فلو كان غير نبينا مؤيداً بالحجة الساطعة لم  
 يكن نبينا مؤيداً بالساطع من جميع حجج الله تعالى أو بجميع الحجج الساطعة

وهي من قيل المشتق فحفظاً أن لا تصاف إلا للغالب أو المغلوب أو لما فيه الغلبة حيث لم تصف لواحد من هذه حصلت الركة  
 كما دناه القائل ومجرد كون الحجة يقال إلخ لا يبين من أدفعه كما لا يخفى فالصواب ما قدمناه في توجيه كلام المحشي وإنما الذي  
 يدفع هذا القيل أن يقال لا سلم أن المشتق وما في معناه إنما يضاف باعتبار مفهومه إذ أمره دائر على اعتبار التكلم ولو سلمنا فلا  
 مانع من اعتبار إضافته بالنظر لمفهومه كما أرشدناك إليه فنذكر (قوله أو المؤيد بجميع حججه إلخ) هذا التفسير ناظر إلى  
 الاحتمال الثاني على تقدير رجوع الضمير إليه تعالى كما أن التفسير الأول ناظر إلى الاحتمال الأول وقوله بناء على أن الجمع إلخ بيان  
 لوجه اعتباره في كل من التفسيرين جميع الحجج وغير خاف عليك أن التفسير الأول موقوف أيضاً على مقدمة أخرى وهي أن  
 إضافة الساطع إلى الحجج إضافة لفظية من إضافة اسم الفاعل لمعموله باعتبار تعلقه بها فإنها لو معنوية على معنى لام الاختصاص بصير  
 المعنى المؤيد بساطع من جنس حجج الله تعالى وهذا لا ينافي أن يكون هناك بساطع آخر من ذلك الجنس أيد به غير نبينا نعم لو ادعى  
 المحصر بمعمل أل في المؤيد لا جنس أو الاستغراق بمعونة مقام المدح أفاد أعظمية آيته عليه السلام على ما فيه كما سيضح لك وهذا  
 تعلم حال بعض الاحتمالين المزبدن على كلام المحشي (قوله فلو كان غير نبينا إلخ) محصلة لو كان غير نبينا مؤيداً بالحجة الساطعة على  
 جميع حجج الله تعالى لم يكن نبينا عليه السلام مؤيداً بذلك الساطع لكنه مؤيد به كما دلت عليه العبارة على الاحتمال الأول ولم يكن  
 مؤيداً بجميع حجج الله الساطعة لكنه مؤيد به كما تضمنت العبارة على الاحتمال الثاني فقوله أولاً إذ بصير المعنى إلخ إشارة إلى وجه  
 المقدمة الاستثنائية على كل من التفسيرين وأنت خير بأن هذه الملازمة غير بينة ولا مينة أذهي موقوفة على أن ما يكون معجزة  
 نبي يمنع أن يكون معجزة لغيره ودون إثباته خرط القتاد فلتن قلت أن المعجزة هي الأمر الخارق المقرون بالتحدي وعدم



المعارضة فلو كانت معجزة نبي معجزة لاخر لتحقت المعارضة قلت قال في شرح المقاصد المراد بعدم المعارضة ان لا يظهر مثله من ليس بنبي واما من بني آخر فلا امتناع انتهى فيجوز ان يكون ما أبد به نبينا مؤيداً به غيره كيف وقد وقع له صلى الله عليه وسلم كثير مما وقع لغيره من الانبياء عليهم الصلاة والسلام مثل احياء الموتى \* ان قلت لانسلم ان ما وقع له صلى الله عليه وسلم مما وقع لغيره كان معجزة له بل هو محض كرامة كالارهاصات فان المعجزة ما كانت مقرونة بالتحدي وقصد بها اظهار دعوى الرسالة ولم يتبين ان مثل احياء الموتى قصد به صلى الله عليه وسلم ذلك \* قلت هذا لا يفيد اثبات المقدمة المتنوعة اذ هو كلام على السند الاخص سلماً للملازمة المبنية على تلك المقدمة لكن نقول ان الدليل غير تام للتقريب اذ غاية ما أفاده امتناع ان يكون غير نبينا مؤيداً بالحجة الساطعة على كل واحد واحد من آحاد حجج الله تعالى ضرورة انه صلى الله عليه وسلم أبدياً وبذلك وهذا لا يستلزم أعظمية آية نبينا على آيات سائر الانبياء لجواز ان يكون بني آخر أبدياً بمجموع من تلك الحجج الغير الساطعة وهذا المجموع ساطع بالنسبة لآية نبينا التي هي ساطعة بالقياس لكل فرد فرد من أفراد الحجج حين افراد هذا المجموع اذ حكم الجزء كثيراً ما يغاير حكم الكل ومن هذا يتبين لك انه لا يصح التمسك في توجيه كلام الخبالي بمجرد دعوى الحصر بجعل آل في المؤيد للجنس أو الاستغراق اذ لا يلزم من كونه هو المؤيد بالساطع على جميع آحاد حجج الله تعالى على الاحتمال الاول في كلامه أو بالساطع الذي هو من جنس آحاد حجج الله تعالى على بعض الاحتمالين المزيدين ان تكون آيته أعظم لجواز ان يكون بعض الانبياء تأيداً بمجموع هو أعظم من ذلك الساطع وكذا لا يلزم من كونه هو المؤيد بجميع آحاد حجج الله الساطعة ان تكون آيته أعظم لجواز ان تكون تلك الحجج الساطعة عشرة مثلاً ولكن بعض الانبياء تأيداً بمجموع من غير الساطع يفوق في الدلالة على النبوة تلك السواطع اجتماعاً وانفراداً ويتبين لك أيضاً ما ذكرنا عدم صحة التمسك في ( ٥٦ ) توجيهه بما قبل ان اضافة الساطع للاستغراق فيكون المعنى انه عليه السلام

مؤيد بجميع سواطع حجج الله تعالى فيفيد  
 لكن عبارة الخشي ناطرة الى التقرير الاول اعني كون الضمير راجعاً الى الله تعالى واطافة الساطع الى الحجج بمعنى من حيث قاله ليفيد ان آية نبينا لم يقل ان آيات نبينا وعلى تقدير ان يكون الضمير لمحمد عليه السلام ينبغي ان يحمل اضافة الساطع الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف

من البعض انتهى اذ ليس هناك ما يدل على ان غيره عليه السلام ليس بمؤيد بذلك  
 ليفيد  
 الجميع وعلى تسليمه لا يفيد أعظمية آيته لما علمت هذا وذكر بعضهم في توجيهه ان اضافة لضمير الله كافي ناقة الله وبيت الله تدل على تعظيم المضاف تقتضي أعظمية آيته وهو ضعيف اذ اضافة حينئذ تدل على عظمة آيته عليه السلام في حد ذاتها لا على أعظمية آيات سائر الانبياء كلابخفي على من ذاق حلالة مزاياء العربية والمطلوب هو الثاني دون الاول لا يقال يعتبر العظمة الاستفادة من الاضافة هنا بالنسبة الى آيات سائر الانبياء بمعونة المقام لانا نقول لو صح هذا الاعتبار اصح ان يعتبر السطوع بالنسبة الى سائر الانبياء عليهم السلام ليفيد المعنى المذكور فلم يبق حينئذ وجه لتخصيص تلك الافادة باحتمال رجوع الضمير الى الله تعالى فانها مشتركة بين الاحتمالين وسبضح لك انه لم يصب كذا الحقيفة في هذا المقام غير الخشي المدقق والعلم لله (قوله لكن عبارة الخشي الح) لما كان قول الخشي السابق فعلى تقدير كون الضمير لله يفيد ان آية نبينا الختم ايضاحه على كل من التقديرين يوم استواء تطبيق عبارة الخشي على كل من التقديرين حيث ذكرها بعينها دفعه بهذا الاستدراك وحاصله ان الخبالي يريد من الآية المفردة في كلامه الجنس فتجوز على كل من التقديرين غاية انه عبر عن الجنس بالمفرد نظراً الى التقدير الاول ولو نظر الى التقدير الثاني لعبر بالآيات مرادها الجنس ايضاً والسر فيه ما أفدناك من ان اضافة الصفة الى الموصوف بما يمنعه البصريون بخلاف اضافة الوصف لعموله فانه اتفاق فيكون التقدير الاول ارجح فلذلك ابرز العبارة على وقفه في الظاهر وبتقرير كلامه على هذا الوجه يندفع عنه ما عساه يقال ان تصرّحه هنا بان عبارة الخشي لا تطبق الا على التقدير الاول بنافه ذكرها بعينها في تقرير التقديرين وايضاً يقتضي كلامه انه لو قال آيات نبينا لكان موافقاً للتقدير الثاني وهو ممنوع فان غاية ما يفيد التقدير الثاني انه صلى الله عليه وسلم أبدياً بجميع حجج الله الساطعة وبعد هذا يجوز ان يكون له آيات من غير السواطع فلا تكون جميع آياته أعظم ووجه اندفاعها ظاهر فتدبر (قوله ينبغي ان يحمل اضافة الخ) هذا الانباء بالقياس الى جعل الاضافة بمعنى من كما يرشد اليه قوله



بمخلاف ما إذا كانت بمعنى من، والا فثل إضافة الصفة جعلها ياتية بمعنى من التي لبيان بل هي أولى للاحقاق عليها وعدم إيهامها  
 التخصيص مع أفادة التمدح (قوله ليفيد التمدح بان نينا مؤيد الخ) هذا موقوف على جعل الصفة صفة مدح اذ لو جعلت للتخصيص  
 لأفادت ان حججه عليه السلام فيها الساطع وغيره وجعلها صفة مدح خلاف ما اعتبرت عليه على تقدير ان يكون الضمير له تعالى  
 اذ هي فيه للتخصيص قبلها ثم انه سيأتي في كلام المحشي أولا وأخرا ما يدل على ان التمدح هنا لا يكون الا باجراء صفة لها اختصاص  
 به صلى الله عليه وسلم ضرورة ان المقصود اظهار شرفه عليه السلام على سائر الانبياء. وحينئذ فصفة المدح ان كانت كونه عليه  
 السلام أيدي محتج كلها سواطع في حد ذاتها فليس في العبارة ما يدل على اختصاصه عليه السلام بذلك ومقام المدح لا يقتضيه فانك  
 تمدح زيدا بالكرم وان كان مشتركا بينه وبين غيره بل مداره على كون الصفة صفة كمال سلمنا ان في العبارة ما يدل على اختصاصه  
 عليه السلام بذلك فما وجه حكم الخيالي بأولوية الاحتمال الاول حينئذ اذ الاول أفاد التمدح بان آية عليه السلام أعظم من آيات  
 سائر الانبياء عليهم السلام من غير فرض لكون جميع حججه سواطع والثاني أفاد هذا دون الاول وبالجملة فهما سواء في اظهار  
 شرفه عليه السلام على غيره وان كانت صفة المدح كون حججه عليه السلام كلها سواطع بالقياس الى حجج غيره من الانبياء عليهم  
 السلام مع ان العبارة لا تدل عليه بنعكس حينئذ حديث الاولوية ويكون الثاني أولى اذ أفاد التمدح واظهار الشرف بامر من بمخلاف  
 الاول في واحد منهما وسينكشف لك توجيه كلام الخيالي من عبارة المحشي المدقق (قوله بمخلاف ما إذا كانت بمعنى من الخ) ومثله ما إذا  
 كانت على معنى لام الاختصاص كما لا يخفى وهو الاحتمال الثاني من الاحتمالين المزيدين (قوله بل لا مدح فيه) اضراب عن قوله فانه  
 يخلو عن هذا التمدح فان مجرد الحكم بخلوه عن هذا التمدح لا يمنع ان يكون فيه تمدح (٥٧) آخر ولت ان تقول بل هو مستكره

بشع قال الخيالي فيما نقل  
 عنه واتمالم تحمل الاضافة  
 على ظاهرها لخلوها عن  
 هذه الفائدة الجليلة مع  
 ان التخصيص في الصدر  
 والتعميم في الآخر باضافة

ليفيد التمدح بان نينا مؤيد بحجج جميعها ساطعة بمخلاف ما إذا كانت بمعنى من فانه يخلو عن هذا التمدح  
 اذ يصير المعنى المؤيد ساطع من جميع الحجج التي اظهرت على يده بل لا مدح فيه اذ سائر الانبياء اما  
 مؤيد بحجة ساطعة من بين جميع حججهم او جميع حججهم متساوية فيلزم تساويهم معه او فضلهم  
 عليه ولذلك فرع المحشي على تقرير كون الضمير لمحمد عليه السلام قوله فساطع حججه من قبيل  
 أخلاق نيا ب

(٨ — حواشي العقائد أول) الحجج الى ضمير النبي عليه السلام مما يستشعره الذوق السليم انتهى قال المدقق اذ اضافة الحجج  
 الى النبي عليه السلام تستلزم تأييده بغير الساطعة أيضا لان جميع كل شخص مؤيدة له البته مع ان الصدر يخص التأيد بالساطعة  
 انتهى (قوله اذ سائر الانبياء اما مؤيد الخ) محصله ان المستفاد على هذا الاحتمال التمدح بان حججه عليه السلام متفاوتة فيما بينها  
 بعضها ساطع بالقياس الى البعض الآخر منها فالسطوع مأخوذ بالقياس الى بعض حججه لا باعتباره في ذاته ولا بالقياس الى حجج  
 غيره فالانبياء ان كانوا جميعا أو بعضهم كذلك فهم مساوون له في هذا المعنى فلا تمدح اذ هو كازعم المحشي انما يكون بالصفات  
 المختصة وان كانوا جميعا أو بعضهم متساوية حججهم ليس فيها تفاوت بالسطوع وغيره كانوا افضل منه اذ من أولى حججا كلها  
 سواء في الدلالة على النبوة أولى من هذه الجهة ممن أولى التفاوت في السطوع اذ غير الساطع مع الساطع كالمحمل بمخلاف ما إذا  
 تساوت في الدلالة فقوله أو حججهم باو العاطفة ووقع لبعض الناظرين بكلمة اذ التعليلية فنخط في تقرير كلام المحشي وآتى بما  
 يمجبه من له أدنى مسكة وقوله فيلزم تساويهم معه الخ على ترتيب اللف هذا والمناسب التوجيه بان أفادة تفاوت الحجج وسطوع  
 بعضها بالقياس الى بعض ليس من صفات المدح في شيء (قوله من قبيل أخلاق نيا ب) حمله المحشي على معنى انه من قبيل اضافة  
 الصفة الى الموصوف اخذنا بظاهر ما نقل عن الخيالي من يانه بقوله فالمعنى الحجج الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه  
 انتهى وقال المحشي المدقق معنى كونه من ذلك القبيل ان اضافته بمعنى من وتأويل مذكور في كتب النحو انتهى ومراده من  
 التأويل ان أخلاق نيا ب أصله مركب وصفي فحذف الموصوف فحصل عموم في الصفة فآتى بما كان موصوفا وأضيف اليه  
 على معنى من البيانية أي أخلاق هي نيا ب كما في قولك خاتم فضة وقد علمت ان هذا مذهب البصريين وأنت لا ينبغي غلظك  
 لمذكرة المدقق هو الصواب فان المنقول عن الخيالي من قوله واتمالم تحمل الاضافة على ظاهرها لخلوها عن هذه الفائدة الجليلة



الحل إنما يستقيم على ما فهمه المدقق فإن المراد من مقابل الظاهر على ما فهمه المحشي أن لا تكون الإضافة من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف فتوجه عليه المنع بأنه لا يلزم عند عدم حمل الإضافة على أنها إضافة الصفة الحلو عن تلك القاعدة وأن يكون هناك تخصيص في الصدر ونعميم في الآخر فإن الإضافة لو جعلت بيانية على معنى من لا يلزم شيء كما نبهناك نعم يلزم لو جعلت لفظية أو على معنى اللام وعلى ما قال المدقق يكون معناه إنما جعلنا الإضافة على معنى من البيانية بالتأويل المذكور ولم نحمل على ظاهرها بأن تكون من إضافة الوصف لمعموله أو على معنى اللام لخلوها بالح ولا نظر لكونها من إضافة الصفة لأنها ليست ظاهرة ومنوعة عند البصريين وما قل عن الخيالي من قوله فاللغني الحجاج الساطعة الح يان لحاصل المعنى إذ يجعل الإضافة بيانية تكون الحجاج كلها سواطع وإنما لم يقل الخيالي فساطع حججه من قبيل خاتم فضة مع أنه أوضح كما لا يخفى لما أشار إليه المدقق من إفادة أن الإضافة البيانية جاءت بعد التأويل كما في أخلاق ثياب بقي أن بعض الناظرين اعترض الخيالي بأن الأولي أن يقول من قبيل جرد قطيفة انتهى ولعل وجهه أن ساطع حججه أصله حجج ساطع فوصف جمع الكثرة بالمفرد كما هو الأفصح فتظنيره بمجرد قطيفة أولى إذ لم يرتكب فيه خلاف الأفصح بخلاف أخلاق ثياب (قوله وبما ذكرنا اندفع ما قبل الح) القائل الفاضل الحلبي فإن كان منشؤ اعتراضه عدم فهم أن الإضافة للاستغراق كان يحصله أن المستفاد من تأييده بساطع حججه تعالى أنه أبد بعض من الحجج ساطع سواء كانت الإضافة للصفة أو على معنى من وهذا لا ينافي أن يكون غيره من الأنبياء عليهم السلام أبدوا بعض آخر من الحجج ساطع أيضا بمائله في السطوع وإن خالفه في نوعه مثل أحياء الموتى ونبع الماء من بين الأصابع فجوابه أن الإضافة للاستغراق كما هو الأكثر (٥٨) وإن كان منشؤه فهم أن الساطع الذي أبد به عليه السلام ليس في العبارة ما يدل

علي سطوعه بالقياس إلى جميع الحجج كان محصله أن الإضافة وإن كانت للاستغراق فتدل على الأعظمية إن جعلت إضافة الصفة أو على معنى من

وبما ذكرنا اندفع ما قيل أنه على تقرير أن يكون الضمير لله فإفادته أن آية نبينا أعظم من آيات سائر الأنبياء إنما يتم إذا كان في العبارة إشارة بأن سائر الأنبياء لم يؤبدوا بمثال هذه البراهين في السطوع والظاهر أنها غير مشعرة لأنه إذا كان الجمع المضاف للاستغراق كما هو الأكثر فاشعار العبارة بها ظاهر لأن المتبادر من الساطع من بين جميع الحجج أن يكون سطوعه بالنسبة إلى كلها كما يقال هذا الشجر مرتفع من بين الأشجار أي بالنسبة إلى كلها نعم أنها لا تدل عليه بطريق القطع لكن المقام خطابي يكفي فيه الظن قال المحشي المدقق في توجيه قوله ليفيد أن آية نبينا أعظم من

بالمعنى الذي أردتموه ولكن الإضافة تختمل أن تكون على معنى اللام أي الساطع من جنس حجج آيات الله وهذا لا ينافي أن يكون غيره عليه السلام أبد بساطع آخر بمائله في السطوع فجوابه أن الإضافة حيث كانت للاستغراق كان المتبادر أن السطوع بالقياس إلى جميع الحجج فتكون العبارة دالة على الأعظمية ظاهرا وإن لم تكن نصا لاحتمال أن تكون الإضافة على معنى اللام كما ذكره القائل وأنت خير مما ذكرنا أنه يمكن تقرير الاعتراض بحيث لا يندفع بما ذكره بأن يقال أن العبارة وإن دلت على أنه عليه السلام أبد بالساطع على جميع حجج الله تعالى أو بجميع حججه الساطعة لكنها لا تدل على أن غيره عليه السلام لا يؤيد بمثل ما أبد به في السطوع بأن يكون متحدا معه في نوعه مثل أحياء الموتى فتذكر والله أعلم (قوله لأنه إذا كان الح) علة لاندفاع التيلد قوله فاشعار العبارة بها أي بالأعظمية وقوله نعم أنها أي العبارة وقوله عليه أي كون آية أعظم (قوله قال المحشي المدقق الح) أعلم أن هنا مقامين الأول إثبات أن ساطع حججه على تقدير رجوع الضمير إليه تعالى يفيد أعظمية آية عليه السلام على آيات سائر الأنبياء عليهم السلام والثاني يان أولوية هذا الاحتمال على كون الضمير لمحمد صلى الله عليه وسلم وقد أغفل المحشي المقام الثاني وكشف الغطاء عنهما ذلك المدقق وحصل كلامه في المقام الأول أن إفادة العبارة أعظمية آية عليه السلام موقوف على مقدمات ثلاث الأولى كون إضافة الحجج إلى ضميره تعالى للاستغراق والا لكان مفادها أنه عليه السلام أبد بساطع على عدد من حجج الله أو من جنس ذلك العدد وهذا لا يستلزم السطوع على جميع حجج الله فضلا عن السطوع على جميع حجج الأنبياء عليهم السلام للمقدمة الثانية كون إضافة الساطع إلى الحجج لفظية من إضافة اسم الفاعل لمعموله أو أن ال في المؤبد للجنس أو استغراقية والا لكان مفادها أنه عليه السلام أبد بساطع من جنس جميع حجج الله تعالى وهذا لا ينافي أن يكون هناك ساطع آخر



من ذلك الجنس بمثله في السطوع أو أسطع منه أبد به غير نبينا عليه السلام ولم تعرض المدقق لذكر هذه المقدمة لوضوحها من المقدمة الأولى بناء على ما قال المحشي من أن الإضافة إذا كانت استراقية كان المتبادر أن يكون السطوع بالقياس إلى الجميع المقدمة الثالثة أن تكون الآحاد المندرجة في جمع حجج بليست الآحاد الشخصية بل مجموعات بأن يلاحظ مجموع حجج نبي فردا واحدا ومجموع حجج نبي آخر فردا آخر فيتحقق هناك مجموعات هي الأفراد التي جمعت الحجة بالقياس إليها والا كان مفادها أنه عليه السلام تأيد بالساطع على جميع آحاد حجج الله تعالى الشخصية وهذا لا ينافي أن يكون غيره عليه السلام تأيد أيضا بذلك الساطع إذا ما كان معجزة نبي لا يتمتع أن يكون معجزة لغيره كما علمت وعلى تسليمه فغايتة اختصاصه عليه السلام بالساطع على كل واحد واحد من الآحاد الشخصية وهو لا ينافي أن يكون غيره تأيد بمجموع من تلك الآحاد الشخصية بحيث يكون أعظم مما تأيد به صلى الله عليه وسلم كما تقدم توضيحه في الكلام على بيان المحشي وحيث جعلت الآحاد هي المجموعات يكون المعنى أنه عليه السلام مؤيد بمجموع حجج هو ساطع من بين مجموعات الحجج التي أكرم الله تعالى بكل واحد من تلك المجموعات نبيا واحدا فبدل على أن آية عليه السلام ساطعة بالنسبة إلى كل مما تأيد به سائر الأنبياء فكانه قيل آية ساطعة على آيات الأنبياء (قوله بناء على أن الخ) مقول قال (قوله التي جمعت هي الخ) صفة الحجج بمعنى تحقق جمعها أو الأفراد بمعنى عبر عنها بصيغة الجمع وعلى كل فضمير هي للحجج وضير إليها للأفراد وفي بعض النسخ بأفراد الحجة (قوله فكانه قال ساطع الخ) فد علمت أن قولنا المؤيد بساطع الخ على تقدير الإضافة للضمير فيه نسبة الحجج إلى الله تعالى وإلى صلى الله عليه وسلم وهاتان النسبتان تحتلان وجوها فقصص المدقق بهذا التفريع أداء معنى النسبتين على الوجه الراجح من تلك الوجوه (٥٩) ومحصله أن الحجج منسوبة إليه تعالى

من حيث أنه أظهرها على أيدي أنبيائه عليهم السلام والهم من حيث ظهورها في أيديهم ولادخل في ذلك التفريع لكون جميع حجج

آيات سائر الأنبياء بناء على أن المراد بأفراد الحجج التي جمعت هي بالقياس إليها حجة كل واحد واحد من الأنبياء بأن يكون جميع حجج هذا النبي فردا وجميع حجج نبي آخر فردا آخر وهكذا فكانه قال بساطع جميع حجج الله التي أكرم بها الأنبياء وعلى أن الإضافة للاستراق والالم قد اعظيمة آية نبينا على آيات سائر الأنبياء على ما لا يخفى وليس المراد بها كل واحد واحد من حجج الله مطلقا ولا كل واحد واحد من حجج الأنبياء كذلك والا يصير المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله

هذا النبي عليه السلام فردا وجميع حجج ذلك النبي فردا آخر إذ لو أريدت الأفراد الشخصية فالتفريع على حاله (قوله والا لم تعد الخ) أي وإن لم يكن المراد من الأفراد المجموعات بل الأشخاص ولم تكن الإضافة للاستراق لم تعد العبارة أعظيمة آية الخ وقد أوضحناه لك مع بيان أنه ترك المقدمة الثانية لوضوحها من الأولى (قوله وليس المراد بها كل واحد الخ) شروع منه في تحقيق المقام الثاني وحاصله أن أولوية الاحتمال الأول المبنية بأفادة الأعظمية لا تتم هنا إلا ببيان مزية هذا الاحتمال على الثاني بتلك الأفادة بأن يكون مفاد الاحتمال الثاني حاصلا من الأول وزاد عليه بتلك الأفادة والا ورد عليه أن كلا من الاحتمالين أفاد أمرا لم يفده الآخر فلا وجه لأولوية أحدهما وحيث أن الاحتمال الثاني أفاد أنه عليه السلام تأيد بمجموع ساطع بقضية ما نقل عن المحشي على قوله فساطع حججه الخ فيلزم أن تكون تلك الفائدة أيضا استفادة من الاحتمال الأول وهو إنما يتحقق بعمل الآحاد هي المجموعات ليكون الساطع على جميع الحجج بعض تلك المجموعات أعني مجموع ما تأيد به صلى الله عليه وسلم بخلاف ما إذا أريد من الآحاد الأشخاص فإنه لا ينافي أن يكون بعض الحجج الغير الساطعة حجة نفسه فلا تكون جميع حججه سواطع \* أن قلت غاية ما يستفاد منه سطوع المجموع الذي تأيد به لاسطرع جميع حججه \* قلت المتبادر من الوصف الذي يجري على مجموع أن يكون ثابتا لكل من أجزائه ما لم يمنع منه مانع خصوصا والمقام مقام مدح (قوله مطلقا) أي عن اعتبار كونها المجموعات بأن تكون هي الأشخاص وقوله ولا كل واحد واحد من حجج الأنبياء أي التي أضيفت إلى ضمير الله تعالى وإنما أتى بهذا التفصيل لما علمت من اشتغال التركيب على الاحتمال الأول على كل من النسبتين وليس قوله ولا كل واحد الخ ناظرا إلى الاحتمال الثاني



(قوله وان كان بعضها) أي الحجج الغير السواطع وقوله والمقصود هو الاول أي يلزم ان يكون مقصودا في المقام لتظهر أولوية الاحتمال الاول لا ليتحقق أصل التمدح كما توهمه المحشي وقوله على ما قل أي لاجل ذلك المتقول الذي يفيد ان الاحتمال الثاني دل على سطوع جميع حججه فيكون الاول كذلك وان كان مناط الافادتين مختلفا اذ هو في الاول كون الآحاد بمعنى المجموعات وفي الثاني كون الاضافة على معنى من التي للبيان فلا يريد المدقق بقوله والمقصود هو الاول الخ ان يكون قول الخيالي فساطع حججه من قيل الخ مرتبطا بالاحتمالين وان يانه المتقول عنه مرتبطا به على ذلك التقدير كما توهمه للولي المحشي كيف وان الاحتمال الاول مبني على ظاهر الاضافة بخلاف الثاني وأنه حيث وجب ان تكون الآحاد بمعنى المجموعات لا يصح ان تكون الاضافة على معنى من التي للبيان كما لا يخفى وأنت بعد هذا لا ينبغي عنك وجوه الفرق بين كلام المحشي والمدقق فان مفاد الاحتمال الاول على كلام المدقق الاعظمية وكون جميع حججه ساطعة بخلافه على كلام المحشي فانه الاول فقط ومفاد الاحتمال الثاني مجرد التمدح بكون حججه عليه السلام كلها سواطع بخلافه على كلام المحشي فانه التمدح باختصاصه عليه السلام بذلك والاحتمال الاول على كلام المحشي يصح ان يكون من قبيل أخلاق ثياب وان يكون على معنى من بخلافه على كلام المدقق لا يصح ان يكون من قبيل أخلاق ثياب وكذلك اختلف حال الآحاد في الاحتمال الاول على كلامهما وكذلك معنى قوله من قبيل أخلاق ثياب الى غير ( ٦٠ ) ذلك مما يظهر بالتأمل فيما قررنا (قوله لا يخفى انه لا حاجة الى تكلف الخ) قد

وان كان بعضها حجة نفسه وحينئذ لا يفيد سطوع جميع حججه بل سطوع بعضها والمقصود هو الاول على ما نقلت في الحاشية على قوله فساطع حججه من قبيل أخلاق ثياب من قوله فالمعنى الحجج الساطعة فبدل على سطوع جميع حججه اقول لا يخفى انه لا حاجة الى تكلف اعتبار جميع حجج نبي حجة واحدة وجعلها فردا من الحجج التي جمعت هي بالقياس اليها بل الظاهر ان المراد كل واحد واحد من حجج الله تعالى التي جاءت بها الانبياء واما عدم افادته حينئذ سطوع جميع حجج نبينا فلا بضر لان المقصود التمدح واظهار شرف مرتبته على سائر الانبياء وهو حاصل لان حجته ساطعة على جميع الحجج وان كان بعض تلك الحجج حجة نفسه بخلاف حجج سائر الانبياء ويدل على ذلك قوله ليفيد ان آية نبينا الخ بافراد لفظ الآية وما نقل من الحاشية على قوله فساطع حججه انما هو على تقدير ان يكون الضمير لمحمد عليه السلام فانه حينئذ لولم يجعل من قيل اضافة الصفة الى الموصوف لا يفيد التمدح واظهار شرفه على سائر الانبياء على ما قررنا فتأمل (قوله اما على توهم اما الخ) الفرق بين توهم اما وتقديرها أن معنى التوهم حكم العقل بواسطة

علمت ان الحاجة الداعية الى هذا التكلف امران الاول تحقيق افادة الاحتمال الاول اعظمية آية عليه السلام الثاني افادته سطوع جميع حججه ليتحقق افادته التمدح على الوجه الاكمل الاولى وقوله واما عدم افادته حينئذ سطوع جميع حجج نبينا فلا بضر ان اراد نفي الضرر من جميع

الوجوه فهو ممنوع (قوله لان المقصود التمدح واظهار الخ) ان اراد به ان المقصود هو أصل هذا التمدح واظهار شرفه الخ فهو وان سلمنا حصول التمدح بهذا المعنى فلا نسلم انه المقصود اذ المقصود التمدح الاعم الاول وان اراد ان المقصود كمال التمدح واظهار الخ فلا نسلم حصوله وقوله لان حجته ساطعة على جميع الى قوله بخلاف حجج سائر الانبياء قلنا لكن الكلام فيما يفيد ذلك المعنى أعني اختصاصه صلى الله عليه وسلم بذلك الساطع وعلى تسليمه فلا يفيد التمدح واظهار الشرف فضلا عن افادته التمدح الا كمال الاولى أعني ما يكون معه افادة سطوع جميع حججه عليه السلام وان اراد انه لا بضر في افادة أصل التمدح واظهار الشرف فسلم ولا يفيد لانا انما ندعي ضرره في المقصود في المقام وأنت بعد هذا لا ينبغي عليك حال قوله ويدل على ذلك قوله ليفيد الخ أي يدل على عدم ضرر سطوع الجميع افراد لفظ الآية فان هذا تحسك باذيال التعيرات مع الانحاض عن التحقيقات على ان افراد لفظ آية نظرا لانه جعل مجموع حججه صلى الله عليه وسلم آية واحدة (قوله انما هو على تقدير الخ) قد علمت ان هذا ضروري على كلام المدقق ولا ينزع فيه (قوله لا يفيد التمدح واظهار شرفه الخ) قد علمت حال تلك الافادة مما كتبته على قوله سابقا لينبذ التمدح بان نبينا مؤيد بحجج جميعها ساطعة والله أعلم (قوله الفرق بين توهم الخ) محصله ان الايمان بالقوله على الاول مناطه حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة في الكلام لا محذوفة مقبوضة



عوملت معاملة المذكورة بخلافه. على الثاني وأبضا منشأ الاتيان بالفاء على الاول غير مطابق للواقع بخلافه على الثاني. ان قلت الوهم انما يدرك المعاني الجزئية المتأدية اليه من الصور المحسوسة التي في الحس المشترك أو خزائمه الخيال مثل العداوة والصداقة والحسن والقبح الجزئيات والذي كريس من المعاني الجزئية بل من الصور المحسوسة بواسطة السمع ضرورة انه التلغظ حكم العقل به انما هو بواسطة الحس المشترك أو الخيال. قلت ليس المراد ذات المذكور بل كونها مذكورة في النظم أعني تركبها منها وكونها جزءاً منه ولا شك انه معنى جزئي ينتزع من الصورة المحسوسة أعني ذات المذكور \* فان قلت قد صرحوا بان الوهميات صادقة وهي ما حكم العقل بها بواسطة الوهم فيما يكون من مدركاته وكاذبة وهي ما حكم العقل بواسطته في المعقولات بحكم المحسوسات كالحكم بان كل موجود مضاف اليه بالإشارة الحسية بواسطة ان الموجودات التي يدركها كذلك فعلى هذا الحكم العقل بواسطة الوهم ان كان في محسوس لا يكون كاذباً. قلت لعل المراد أن الاتيان بالفاء مبنى على حكم العقل بواسطة الوهم ان أما مذكورة في كل نظم مماثل للمذكور في هذا المقام سواء في النظم الذي وقع الاحساس به أم لا فيكون كحكمه بان كل موجود مضاف اليه ولعل ما ذكرنا من حكاية الحشى المدقق هذا الفرق بكلمة قبل هذا والاولى ان يراد من التوهم حكم العقل بانها موجودة في نظم الكلام حكماً غير مطابق للواقع نظراً لكثرة وجودها في نظمه فيكون الاتيان بالفائدة مرجحاً فيه وجودها بخلاف التقدير فانه لكونها مخدوفة لها حكم الموجود فتأمل (قوله انها مذكورة في النظم الخ) أي كل نظم على ما قررنا ويحتمل ان المراد نظم عبارة الشارح لكن من جهة ان حكم العقل بوجودها في الحكم بوجودها في كل نظم وهذا أولى لقوله بعد معنى التقدير انها مقدرة فيه أي في نظم عبارة الشارح لاني كل نظم وليكون فيه إشارة الى (٦١) ان قول الخيال في نظم الكلام مرتبط بالاحتمالين قبله

الوهم انها مذكورة في النظم بواسطة اعتباره بها في امثال هذا المقام فيكون حكماً كاذباً ومعنى التقدير انها مقدرة فيه ونجعل في الاحكام كالمدكورة فهو حكم مطابق للواقع وبالجملة كلاً الوجهين ذكرهما السيد قدس سره وتبعه من جاء بعده لكن الشيخ الرضى صرح بان تقدير أما مشروطة بكون ما بعد الفاء أمراً أو نهياً وما قبلها منصوبة كقوله تعالى وربك فكبر والاولى ان يقال اتيان الفاء لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ الرضى في قوله تعالى واذا لم يهتدوا

الذنب للشاة وعبرة الحشى أولى من قول المدقق وان كان هذا الحكم كاذباً كما لا يخفى فما قال الشيخ خالد من ان الاول في التعبير ما قال المدقق غير صحيح (قوله لكن الشيخ الرضى الخ) الظاهر انه اعتراض على خصوص التوجيه بتقدير أما وعبرة العصام ظاهرة في انه اعتراض عليهما قال وكل من تقدير أما وتوهمه وان صرح بهما سيد المحققين وتبعه من جاء بعده محل نظر لان الرضى صرح الخ ما نقل الحشى وظاهر ان ما بعد الفاء هنا ليس أمراً أو نهياً وكذا ما قبلها ليس منصوبة بأحدهما ولا يفسره ودعوى ان التقدير هنا وبعد فاعلم ان مبنى الخ تكلف من غير حاجة وان كان صحيحاً كما ستأتي الإشارة اليه في كلامه ثم هذا الاشتراط لم ينازع فيه السيد وصرح به غير الرضى مثل السيوطي في حواشيه على المعنى قال العصام في شرح الكافية ومن المباحث النافعة معرفة جواز حذف أما وهو كثير نحو وربك فكبر وثيابك فطهر والرجز فاهجر وهذا فليذوقوه فبذلك فليفرحوا وهو قياس فيما اذا كان الجزاء أمراً أو نهياً ناصباً لما بعد أما وقوله تعالى واذا اعتزلتموهم وما يعبدون الا الله فأووا وقوله تعالى فاذم تعملوا وتاب الله عليكم فاقبموا بحملته والفاء فيها احتمال آخر وهو تنزيل الظرف المقدم بمنزلة الشرط فلا يحتاج الى تقدير أما حكى سيبويه زيد حين لقبته فانما أكرمه وقيل هذا في اذ مطرد انتهى فما قيل بعد تسليم كون كلام الرضى مضراً على مثل الشريف يمكن تقدير الامر فيما بعد الفاء هنا حتى يرتفع النزاع بينهما انتهى غير وجهه (قوله والاولى ان يقال الخ) أي الاول من كل من التوجيهين السابقين وحاصله ان الفاء هنا زائدة لاجوابية لكتبها على صورتها حيث أتى بالظرف وما بعده على طراز اداة الشرط وما بعدها للدلالة على ان ما بعد الفاء منزلته بعد منزلة ما أضيف اليه الظرف كما في قولك زيد حين لقبته فانما أكرمه فان الاكرام بعد اللقاء وكما هنا فان ما بعد الفاء ان كان لمدح العلم والمختصر خفقه ان يكون بعد تهيئة طريق التأليف واستيفاء آله أعني حمد الله والصلاة الخ وان كان الاخبار فكذلك باعتبار المذكور فكلمة بعد هنا أجريت مجزئاً ان الشرطية وما أضيفت اليه مجزئاً فعل الشرط



وما بعد الفاء مجري الجواب فقوله لا إجراء الظرف مجري الشرط أي أداته وهذا الإجراء وقع في الظروف كثيرا والفرص منه أمر معنوي كما علمت فليس فيه شائبة تكلف ثم حكم الغنى بالأولوية يقتضي صحة التوجيهين السابقين ووجهه في الثاني ما علمت من إمكان تقدير فعل الأمر بعد الفاء وجعل الظرف منصوبا به غير أنه تكلف يمكن تأدية الفرض بدونه وفي الأول أنه نظير ما اعتبروه في قوله تعالى لولا أخرني إلى أجل قريب فأصدق وأكن على قراءة الجزم وقوله أنه من بقي ويصبر حيث جعلوا الجزم في الأول على تقدير سقوط الفاء وجزم أصدق وفي الثاني على تقدير شرطية من وجزم بقي ووجه الأولوية أن التوهم اعتبار ما لم يكن كائنا بخلاف الإجراء فإن الأتيان معه بالفاء لذلك الشرط التزمى الموجود وقوله كما ذكره الشيخ الرضى الخ عبارته بعد أن ذكر أن حذف أما مشروطة بما تقدم وأما قوله تعالى وأذلم يهودا به فيقولون وقوله وإذا أعز لنجومهم وما يعبدون إلا الله فأوروا وقوله فإذا لم تفعلوا وتاب الله عليكم فاقبوا فلا إجراء الظرف مجري كفة الشرط كما ذكر سيبويه في نحو قولهم زيد حين لقينته فانا أكرمه انتهى وبما ذكرنا تعلم أن من الافتراء والفضول ما قبل فيه ما فيه لأن الشيخ إنما ذكره في الظرف الذي يكون بعده أمر أو نهي وقد أنكره ذلك المحقق هنا على أن الإجراء المذكور ليس بأهون من تقدير أما مع أنه يمكن الجمع بين الإجراء المذكور والتقدير بأن مجري الظرف مجري الشرط ويقدر أما قبله أذ كل شرط لابد له من أداء انتهى (قوله متعلق بالتقدير إذ لا يجوز الخ) حاصله أن قوله بطريق تعويض الواو الخ جواب عما يرد على خصوص التوجيه الثاني ومحصل الإراد إبطال أو منع لدعوى أن الأتيان بالفاء هنا صحيح لكل من هذين التوجيهين بأن قضية التقدير صحة الأتيان بما أذ هو حكم مطابق للواقع بأنها ملحوظة في نظم الكلام وجزء منه لكن كفة الواو مائة من ذلك لما بينها وبين أما من المناقاة أذ هي مقتضية لربط ما بعدها بما قبلها ضرورة (٦٢) أنها عاطفة وأما مقتضية للانقطاع إذ المشهور أنها في أوائل الكتب

أما من قبل الاقتضاب أو به فيقولون هذا (قوله بطريق تعويض الواو) متعلق بالتقدير إذ لا يجوز الجمع بينها وبين أما فصل الخطاب فلا يكون لأنها في أوائل الكتب أما من الاقتضاب أو فصل الخطاب كما هو المشهور وكلاهما يقتضيان الانقطاع عما قبله وأما على تقدير التوهم قالوا وأما لعطف الجملة على الجملة بناء على أن هذه الجملة لإنشاء ما بعدها مرتبط بالذي قبلها

مدح

وليس هذا الإراد من قبل الكلام على السند الأخص في

شيء حتى لا يحتاج إلى الجواب عنه كما وهم وحاصل الجواب أن التوجيه الثاني تقدير أجمع جعل الواو عوضا بعد حذفها قالوا عوض وليست عاطفة حتى تقع المناقاة كيف وأنه لا يجوز الجمع بينها وبين أما إلى آخر ما ذكرتم\* أن قلت أي مناسبة بين الواو ولما حتى تكون عوضا عنها\* قلت المقصود من ذلك التعويض زين اللفظ وعدم استكراهه إذ لو لم يؤت بها كان ثقيلا لأنها تختلف في أحكامها ومثل هذا التعويض لا يستدعي مناسبة على أنها موجودة إذ الواو فيها معنى الربط كما أن أما كذلك وإن اختلف الرباط وأيضاً الواو تأتي للاستئناف في الجملة كما في قوله تعالى لينين لكم وتقر في الأرحام وزائدة لتأكيد كما في قوله تعالى وتحت أبوابها تتناسب أما أذ يوتي بها للاقتضاب والتأكيد (قوله أمان الاقتضاب) هولاء الانقطاع يقال اقتضب النص انقطع واصطلاحاً الانتقال مما ابتدئ به الكلام شعرا أو نثرا إلى ما لا يلائمه عكس التخلص فانه الانتقال مما ابتدئ به الكلام إلى ما يلائمه فهنا قد انتقل من حمد الله والثناء على رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى كلام آخر من غير رعاية الملائمة بينهما وفصل الخطاب قال ابن الأثير الذي أجمع عليه المحققون من علماء البيان فصل الخطاب هو أما بعد لأن المتكلم يفتح كلامه في كل أمر ذي بال بذكر الله تعالى ويحجبه فإذا أراد أن يخرج منه إلى الغرض المسوق له فصل بينه وبين ذكر الله تعالى بقوله أما بعد انتهى ومثلها كفة هذا كما في قوله تعالى هذا وإن للطاغين لشر مآب وقبل فصل الخطاب تلخيص الكلام بحيث لا يشبه على السامع ما أراد منه وقيل الحكم بالينة واليمين وقيل الفقه في القضاء وكفة من في قوله من الاقتضاب الخ يصح أن تكون تعليلية أو تبعيضية وقوله كما هو المشهور مرتبط بالحكم على أما بأنها من أحد الأمرين في أوائل الكتب ومقابله حيث أنها في جميع موارد ما لا يكيد وتفصيل الجمل وهو محجوج إلى تكلفات عظيمة وقد أثبت الرضى استعمالها لجرد التأكيد وبصح أن يكون مرتبطا بالحكم عليها بأنها من فصل الخطاب أي كما هو المشهور في فصل الخطاب فتذكر (قوله وأما على تقدير التوهم الخ)



مقابل قوله متعلق بالتقدير وبيان لعدم ورود السؤال المتقدم بالنسبة للاحتمال الاول ووجهه ان التوهم حكم بان اما مذكورة في لفظ الكلام حكما غير مطابق للواقع وهو لا يتوقف على عدم وجود ما ينافي اما فتكون الواو على ما هي عليه من العطف حيث لا محذور منه كما ينه قوله بناء على ان هذه الجملة الخ لا ترى انا حكما بوجود الجزم في المعطوف عليه في الآيتين السابقتين مع وجود ما ينافية وهو النصب والرفع بشهادة الياء في بقي (قوله يستلزم الحمد) ظاهر بالنسبة لقولك حمدت الله أو أحمدته لا بالنسبة لقولك الحمد لله اذ هو اخبار باستحقاقه تعالى للحمد وهو وصف بجبل فيكون حمدا لاستلزامه له وقوله يدل على التعظيم مبني على ان المقصود من الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم التعظيم لا طلب الرحمة (قوله واما لعطف القصة الخ) قال الشريف في حواشي الكشف العطف قد يكون بين المفردات وما في حكمها من الجمل التي لها محل من الاعراب وقد يكون بين الجمل التي لا محل لها وقد يكون بين قصتين بان يعطف مجموع جمل متعددة مسوقة لمقصود على مجموع جمل أخرى مسوقة لمقصود آخر فيعتبر حينئذ تناسب بين القصتين دون آحاد الجمل الواقعة فيهما ونظير ذلك في المفردات ما قبل ان الواو المتوسطة في قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن ليست كالمتقدمة والمتأخرة اذ هي لعطف مجموع الصفتين الآخريتين المتقابلتين على مجموع الصفتين الاوليين المتقابلتين ولو اعتبر عطف الظاهر وحده على احدي الصفتين لم يكن هناك تناسب انتهى (قوله والجامع) أي بين الصفتين وقوله والظرف معمول الخ أي على تقدير (٦٣) التوهم اما على تقدير التقدير فهو

معمول لاما أو يكن المقدرة أو لما وقع في الجزاء ان كان من متعلقاته (قوله ذكر بعض المحققين) هو الحثي الكسبي وحاصله اعتراض على الجواب الثاني بان عدم المانع مسلم في عبارة

مدح العلم والمختصر أو على ان جملة الحمد والصلاة اخبارية لما ان الاخبار بالحمد يستلزم الحمد والصلاة يدل على التعظيم واما لعطف القصة على القصة والجامع ان السابق تمهيد لتأليف وهذا بيان لمسيبة والظرف معمول اقول المفهوم من السياق (قوله كما وقع في عبارة المفتاح) حيث قال واما بعد فان خلاصة الاصلين الى آخره ذكر بعض المحققين انه اذا قصد باما ضبط الاجمال بعد التفصيل يسكون بمنزلة ان يقول وبالجمل فيجوز الجمع بينها وبين الواو وقائدها تأكيده مضمون الكلام وما وقع في المفتاح من هذا القيل يؤيده قوله خلاصة الخ واما اذا كان من الاقتضاب او فصل الخطاب كما فيها نحن فيه فلا يجوز (قوله القواعد) جمع قاعدة وهي الاساس يعني ان القاعدة ههنا

المفتاح اذ يصح ان تكون الواو فيها العطف المجمل على الفصل وكلمة اما المجرد التأكيده اذ ليست مما وقع في أوائل الكتب حتى يلزم ان تكون من الاقتضاب أو فصل الخطاب بخلاف ما نحن فيه وكذلك اعترضه المدقق بان الاولى الاقتصار على الجواب الاول وعبارة السكاكي خطأها العلماء بان الواو ان كانت للتعميض امتنع الجمع وان كانت للعطف نافت كلمة اما المقضية الانقطاع وأنت خير بانه يمكن تقرير جواب الحثي بما يندفع عنه الاشكالان وينمى صحة عبارة السكاكي وحاصله ان الاراد مبني على ان الواو للعطف وكلمة اما للاقتضاب أو للفصل وكل منهما ليس بواجب فلك ان تجعل الواو للاستئناف أو زائدة فلا تنافي ماقتضيه كلمة اما من الانقطاع أو تجعل كلمة اما التفصيل ويقدر لها ما عطف عليه كان يقال اما الابتداء بالبسملة الخ فهو بيان لما يتوقف عليه التأليف واما ان مبني علم الشرائع الخ فهو بيان لسبب التأليف وعلى هذا يقدر ما يناسب في عبارة المفتاح نعم يؤخذ من كلام الكسبي توجيه آخر لعبارة المفتاح فتدبر (قوله يؤيده قوله خلاصة) قال مولانا خالد لا يحتاج كونه لضبط الاجمال بعد التفصيل الى هذا التأييد الموهوم خلاف المراد لولا لفظ خلاصة لانه مذكور في المفتاح بعد تفصيل الاصلين في اواخر فن البيان وفي شرح السيد قدس سره على هذا الكلام مانعه هذا ضبط اجمال لما فصله من مباحث الاصلين ومثل ذلك يسمى فذلك عند الحساب انتهى قال الحياي وأساس العقائد الخ اعلم ان قول الشارح عقائد الاسلام وقع في مقابلة قوله الاحكام الشرعية فكما ان المراد من الاحكام الشرعية جميع مسائل الفقه اعني الاحكام المقصودة للعمل سواء كانت حقة أو باطلة اذ الفقه اسم للجميع ومعنى كونها شرعية انها مأخوذة من الشرع بحسب اعتقاد الآخذين لها وان لم تكن كذلك في نفس الامر كذلك المراد من عقائد الاسلام الاحكام المقصودة للاعتقاد المنسوبة الى الاسلام اعني دين النبي عليه الصلاة والسلام صوابا كانت أو خطأ فان مسائل المعتزلة وكل من يدعوا في الاعتقادات ومسائل المجسمة وكل من كفرناهم باباطيلهم من علم الكلام والكل عقائد



اسلامية دينية على ما قال في المواقف وشرحه فالمسائل الكلامية هي العقائد الاسلامية التي يكون البحث فيها جارا على قانون الاسلام قال السيد والمراد بكون البحث على قانون الاسلام ان تلك المسائل مأخوذة من الكتاب والسنة وما ينسب اليهما فيتناول الكل انتهى قال عبد الحكيم لعل مراده بالاخذ ان يحافظ في جميع تلك المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعية منها في اعتقاده فلا يرد انه اذا لم يكن المحطى مخالفا للمسائل القطعية لا يصح تكفيره لان من يكفره يعتقد انه مخالف للقطعية وان لم يكن مخالفا في اعتقاده والا فاخذ جميع المسائل من الكتاب والسنة غير صحيح فان زيادة الوجود وعينه وتركب الجسم من الجواهر النردة الى غير ذلك عقليات صرفة غير مأخوذة منها انتهى اذا تقرر هذا قلنا ان قولهم العقائد يجب ان تستفاد من الشرع ليعتد بها معناه ان جميع الاحكام المقصودة للاعتقاد حقة او باطلة يجب لاجل الاعتداد بها دينا وتكون عقائد اسلامية ان تستفاد من الشرع بمعنى انها لا تخالف القطعي منه في اعتقاد المستفيد سواء كانت مدلوله للشرع توقف عليها او لم يتوقف ام لم تكن مدلوله له بخلاف ما اذا خالفت القطعي في اعتقاد المستفيد ككثير من مسائل الفلسفة فان البحث فيها حسبا بحكم به العقل بقدر الطاقة البشرية وان خالفت القطعي من الشرع كمسئلة قدم العالم وان الواحد لا يصدر عنه الكثرة وعدم انصاف الملوك بالنزول (٦٤) والصعود وان العالم أبدى الى غير ذلك من المسائل التي يقطع بها في الفلسفة

دون الاسلام وخلاصته  
كما ان مسائل الفقه  
لا تكون شرعية الا بعد  
أخذها من الشرع كذلك  
العقائد لا تكون اسلامية  
دينية الا من حيث عدم  
مخالفتها للقواعد من  
الشرعية وليس المراد ان  
الوثوق بالعقائد موقوف

بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي اعني القضية الكلية المنطبقة على أحكام الجزئيات (قوله لان العقائد الخ) حاصله ان العقائد سواء كان العقل كافيا في اثباتها ولا يتوقف اثباتها على الشرع كمسئلة وجود الواجب وعلمه وقدرته وكلامه وأرادته أولا يكون كافيا كمسئلة الحشر واحوال الجنة فان قبول امثال هذه انما هو بالشرع يجب ان يؤخذ جميع تلك العقائد من الكتاب والسنة ليعتد بها ويعتمد عليها والا لكانت كمسائل الحكمة الالهية العقلية الصرفة التي لا تصلح للاعتداد اذ كثيرا ما يحكم العقل بمقتضيات الوهم التي يجب تزوية الله تعالى عنها واذا كانت من حيث الاعتداد موقوفة على الكتاب والسنة يكون الكتاب والسنة اساسا لها والحال ان ثبوت الكتاب والسنة يتوقف على المسائل الكلامية من كون الواجب موجودا وقادر او علما او مرسل او مرسل للرسول ومصدقا لها اذ لو لم يثبت كل منها لم يثبت الكتاب والسنة كما لا يخفى فيكون الكلام اساسا للكتاب والسنة الذين هما اساسان للعقائد الاسلامية

تقل  
على الاستفادة من الشرع ولولاها كانت غير موثوق بها فان هذا  
يؤدي الى انسداد باب التنزيع فان التصديق بحقية الكتاب والسنة فرع دلالة المعجزة وهي فرع التصديق بانها فعل الله  
الموجود القادر المريد العالم المرسل للرسول المصدق لها فلو كانت هذه المسائل غير موثوق بها وهناك احتمال ان تكون من  
مقتضيات الوهم كانت دلالة المعجزة كذلك فلا يحصل القطع بحقية الكتاب والسنة نعم استفادة هذه المسائل من الشرع تجعلها  
في غاية الوثوق حيث تطابق عليها العقل والنقل لأن أصل الوثوق بها من الشرع فاحفظ هذا ولا تقتر بما يخالفه مثل قول  
السيد السند ان ثمرة علم الكلام اثبات العقائد على الغير لا تحصيلها وأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت  
مما يستقل العقل فيه انتهى والمراد من الكتاب والسنة اجزأهما اذ هي الاساس لاجموع وهذا الاطلاق حقيقي عند الاصوليين  
كما يطلقان على اجموع وبدل على هذا لفظ القواعد بصيغة الجمع واقصر عليهما لان الاجماع والقياس يرجعان اليهما كما أشار  
اليه بقوله لان العقائد يجب الخ اذ الشرع معناه الشارع وهو الله ورسوله وان كان معناه من أدلة الشرع كان مشيرا الى ان قوله  
الكتاب والسنة على سبيل التمثيل واساسيتهما للعقائد بالمعنى المتقدم لا يتوقف على اعتقاد حقيتهما بل على تصورهما الا ترى انك  
تعتقد كون قدم العالم مثلا من مسائل الفلسفة المبنية على اصولهم مع عدم اعتقادك بحقية الاصل وما انبني عليه وحقية الكتاب  
والسنة تتوقف على ثبوت الاعتقاد بهذه المسائل كما شرحناه والله أعلم (قوله لا الاصطلاحي الخ) سيأتيك ما يستفاد منه صحة ان يراد  
من القواعد هذا وشرح المعنى الاصطلاحي بطلب من حواشي المحشي على التسمية (قوله ولا يتوقف اثباتها) اي اعتقاد ثبوتها على



الشرع سواء توقف الشرع على اثباتها كمسئلة وجود الواجب وعلمه وقدرته أم لم يتوقف كمسئلة الكلام والسمع والبصر قل في شرح المقاصد تواتر القول بأن الله تعالى متكلم عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على أخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور وقد يستدل على ذلك بدليل عقلى على قياس ما مر في السمع والبصر وهو أن عدم التكلم ممن يصح اتصافه بالكلام أعنى الحى العالم القادر قص واتصاف باضداد الكلام وهو على الله تعالى محال انتهى وسبائك أن شاء الله تحقيقه وقوله فإن ثبوت أمثال هذه أى ثبوتها عند المعتد أو المراد منه الإثبات وقوله يجب أن يؤخذ جميع تلك العقائد خبر أن وفيه اظهار في كل الاضمار وقد علمت معنى الاخذ والاعتداد وقوله والا لكنت أى في محل المصير

ان لم تؤخذ منهما بأن خالفت القطعى وقوله العقلية الصرفة أى التى لم يكن البحث فيها جاريا على قانون الاسلام وقوله والحال ان ثبوت الكتاب الخ أى اعتقاد حقيقتها وقوله ومرسلا للرسل ومصداقا لما أى أنه تعالى قادر على بث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وان هذا واقع وكلاهما مما يكفى العقل فى ثبوته كما صرح به حجة الاسلام وبين المسائل الكلامية بقوله من كون الواجب موجودا الخ اشارة الى أن أ ل فى قوله وهما يتوقفان على المسائل الكلامية عهدية قوله نقل عنه فان قلت الخ اعلم ان مقصود الحالى فى هذا المقام تحقيق ان فى الفقرة الثانية ترفيا فى المدح بشهادة الفاء فى قوله ففى هذه القرينة الخ اذ هى فى الغالب لبيان ان ما بعدها نتيجة ما قبلها وحاصله الفقرة الثانية امتازت بمدح الكلام بماله اختصاص به وكل ما كان كذلك ففى ررق فى المدح بالنسبة الى الاولى اما الكبرى فظاهرة والصغرى قد تضمنت ثلاث نسب عدم دلالة الفقرة الاولى على ماله اختصاص بالكلام وقد ينه بقوله لشمول الاولى للكتاب والسنة وافادة الثانية ما هو وصف مدح للكلام وان ذلك الوصف خاص به وقد ينهما بقوله بخلاف الثانية ولتقدم بيان هذه المقدمة فى قوله القواعد جمع قاعدة الخ أى بالدعوى مفرعة عليه يرشدك الى هذا ما نقل عنه على قوله بخلاف الثانية لان القاعدة فى اللغة الاساس ( ٦٥ ) فيكون المعنى اساس اساس عقائد

الاسلام وهو لا يشعل  
غير الكلام انتهى وفيه

نقل عنه فان قلت أولا ان العقائد من الكلام وكون الكلام اساس اساسا يقتضى كون الشيء  
اساسا لنفسه اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية

( ٩ — حواشى العقائد أول ) اشارة الى ان ما قدمه لاثبات هذه المقدمة أعنى قوله بخلاف الثانية يتضمن دليلين الاول لبيان النسبة الثانية وحاصله ان القواعد فى كلامه بالمعنى اللغوى فتدل الفقرة ان الكلام اساس اساس عقائد الاسلام ولا شك انه وصف كمال والثاني لبيان النسبة الثالثة وحاصله ان اساس العقائد هو الكتاب والسنة وما يرجع اليهما لا غير فلا يتناول قولنا اساس عقائد غيرهما فيكون اساس اساس عقائد الاسلام غير شامل للكتاب والسنة فتقوله فيما تقدم القواعد جمع قاعدة وهى الاساس اشارة الى الدليل الاول وقوله واساس العقائد الاسلامية هو الخ بقضية الحصر اشارة الى الدليل الثانى اذا قرر هذا فاعلم ان البحث الاول معارضة للدليل الاول حاصلها ان دليلكم وان دل على ان مفاد الفقرة الثانية كون علم الكلام اساس اساس العقائد لمكن عندنا قياس استثنائى يدل على عدم صحة ان يكون مفادها ذلك وأنت تعلم ان مورد المعارضة أولا وبالذات ابطال الدعوى وتعلق بدليلها ثانية وبالعرض فنظم القياس لو كان علم الكلام اساس الخ كان بعض العقائد اساسا لنفسه والثاني باطل لما فيه من الدور فيبطل ان يكون علم الكلام اساس الخ فلا يصح ان يكون مفاد الفقرة الثانية اما الملازمة فلانه يجب ان يزداد من علم الكلام الذى جعل اساس للكتاب والسنة بعض المسائل الاعتقادية من كون الواجب موجودا قادرا الخ وانما صح ان يراد منه ذلك لكون هذه العقائد منه وارادة البعض من اسم الكل شائع ووجب ان يراد منه ذلك لبعض دون بعض آخر من مبادي هذه المسائل أو مباحث النظر لانه الموقوف عليه للكتاب والسنة فحصله ان هذه المسائل الاعتقادية اساس لجميع العقائد بمعنى كل واحد واحد لا المجموع اذ كل واحد واحد موقوف على الكتاب والسنة ولا شك ان من جميع العقائد تلك العقائد التى جعلت اساسا لان العقائد الموقوفة ايضا من الكلام وهواسم للمسائل فتكون العقائد بمعنى المسائل الاعتقادية لا بمعنى الاعتقادات أعنى التصديقات بهذه المسائل حتى لا يلزم الدور اذ لا محذور فى توقف الاعتقاد بالشيء على نفس ذلك الشيء فقول الباحث العقائد من الكلام معناه العقائد التى جعلت اساسا لبعض الكلام فصح ان يراد من الكلام والعقائد الموقوفة من الكلام فتكون بمعنى المسائل الاعتقادية



لا يعني الاعتقاد. وانت بهذا قد انكشف لك ان لقوله العقائد من الكلام حاجة أي حاجة في بيان الملازمة خلافا لما توهمه المحشي (قوله وثانيا ان الكلام أساس الخ) معارضة للدليل الثاني حاصلها ان دليلكم وان دل على عدم شمول الفقرة الثانية للكتاب والسنة لكن عندنا قياس من قبيل المساواة يدل على شمولها لهما ونظمه الكتاب والسنة أساس علم الكلام وعلم الكلام أساس العقائد وهذا مستلزم بالذات من غير توقف على صدق مقدمة اجنبية وبدون حاجة الى تكرار الحد الوسط الكتاب والسنة أساس أساس العقائد فتكون الفقرة الثانية مثل الاولى بيان الصغرى الكتاب أساس العقائد والعقائد من الكلام ينتج من قبيل المساواة على النحو المتقدم الكتاب أساس ماهو من الكلام ثم من نقول الشكل الاول وأساس ماهو من الكلام أساس الكلام فالكتاب أساس الكلام أو يقال من الشكل الاول الكتاب أساس العقائد وكل ماهو أساس للعقائد أساس للكلام ضرورة ان العقائد من الكلام ينتج المطلوب وبيان الكبرى الكلام أساس الكتاب والسنة وهما أساس العقائد ينتج من قبيل المساواة بناء على صدق المقدمة الاجنبية أعني ان أساس الأساس أساس الكلام أساس العقائد فقوله الكلام أساس العقائد اشارة الى الكبرى وقوله لان أساس الأساس الخ بيان لصدق المقدمة الموقوف عليه دليلها وقوله والكتاب أساس الخ اشارة الى الصغرى وقوله لان العقائد من الكلام يصح ان يكون اشارة لكبرى الدليل الاول في بيان الصغرى فيكون قوله فأساسها أسس اشارة لكبرى الدليل الثاني المنضمة الى نتيجة الدليل الاول صغرى ويصح أن يكون بيان لقوله فأساسها أسس اذا جعل كبرى للشكل الاول المحذوف صفراء على ما تقدم توضيحه وقوله فالكتاب أساس الخ بيان لنتيجة القياس وقوله فالقرينة الثانية الخ اشارة لمقصود المعارضة وقد انكشف لك من هذا ان قياس المساواة مثل قولك أمساو لب وب مسار ليج ان اعتبر بالنسبة لقولك أمساو لب لا يكون متجا لذاته بل يتوقف على صدق المقدمة الاجنبية (٦٦) كما في المساواة والملازمة والمظروية وان لم تصدق لا ينتج كما في النصفية

والضعفية والمباينة والعداوة	وثانيا ان الكلام أساس العقائد لان أساس الأساس أساس والكتاب أساس علم الكلام لان العقائد
وان اعتبر بالقياس الى قولك	من الكلام فأساسها أسس فالكتاب أساس أساس العقائد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب والسنة
أمساو لمساوي ب كان متجا	مثل الاولى قلت أولا الحصر المذكور ممنوع وان سلم فالعقائد بحسب اعتدادها تتوقف على الكتاب

#### المتوقف

لذاته في جميع مواده صدقت المقدمة أم لا كما في قولك أنصف

ب وب نصف ج فانه يستلزم لذاته أنصف نصف ج وقول أعدو لب وب عدو ليج ينتج أعدو ج وان اختلفت عداوتها وهو بهذا الاعتبار يكون قياسا حقيقيا مندرجا في تعريفه ولا يتوقف الاتاج بالذات على تكرار الحد الوسط قال المحقق الرازي في شرح المطالع سبق الى أوهاهم ان الاستلزام بالذات انما يكون اذا تكرار الوسط ولا يبرهان لهم دال على ذلك ولا في تعريف القياس ما يشعر به على انهم اذا اوجبوا تكرار الوسط في الاستلزام بالذات فمقاتلتهم في مقدمتي قياس المساواة بالنسبة الى قولنا أمساو لمساوي ج ان زعموا استلزامهما اياه بواسطة فقد أنكروا بديهية العقل ومع ذلك يطالبون بواسطة تكرار الوسط وان اعترفوا بان ذلك الاستلزام بالذات فقد ناقضوا قولهم كل قياس اقتراني فهو مركب من مقدمتين مشتركتين في حد اذ قياس المساواة على هذا التقدير من قبيل القياس الاقتراني انتهى بعض تصرف ولكون اتاج قياس المساواة بالاقتدار الثاني بديهيا لم يتعرض الخيال لبيان بخلافه بالاقتدار الاول يتوقف على صدق المقدمة فلذا ذكرها قلت أولا الحصر الخ جوابان عن المعارضة الاولى حاصل الاول منع الملازمة في شرطيتها بمنع بعض ما أثبتت عليه أعني دعوي ان الكتاب لا يتوقف الاعلى تلك المسائل الاعتقادية ذكر بعضهم ان في هذا المنع احتمالين أحدهما ان يقال لان سلم الحصر لجواز ان يكون لغيرها من المسائل مدخل في توقف الكتاب وهو الظاهر من عبارته الا ان الدور حيثئذ على حباله لمقاومة في توقفه على حصة العقائد المتوقفة على الكتاب والاخر ان يقال لان سلم الحصر لجواز ان يكون توقف الكتاب منحصر في غير العقائد من المسائل كمباحث النظر والدليل مثلا حيثئذ يندفع الدور لكن هذا ليس بظاهر عبارته كما لا يخفى انتهى وقرره المحشي بما ينطبق على ظاهره مع اندفاع الدور وحاصله ان الكتاب وان كان يتوقف على غير المسائل الاعتقادية كما يتوقف عليها لكننا نريد من الكلام غير المسائل من مبادئها أو مباحث النظر فلا دور فيها فيكون محققا للفقرة الثانية وان تحقق بالنسبة لتوقف الكتاب على المسائل ومثل هذا الجواب ان منع الملازمة بمنع ان العقائد للموقف



على الكتاب من الكلام حتى تكون بمعنى المسائل لا يجوز أن تكون بمعنى الاعتقادات فيكون حاصله توقف الاعتقادات على ذات المسائل المعتمدة كذا قيل وأنت خير بأن الخالي لم يتعرض لهذا لعدم تمامه أذ الكتاب والسنة موقوفان على المسائل الاعتقادية من حيث تعلق الاعتقاد بها لا من حيث ذاتها فلو توقف الاعتقادات عليهما لزم الدور ما لم يلاحظ المغامرة من حيث الاعتداد وعدمه وحينئذ يرجع إلى الجواب الثاني وحاصله أن أردتم بقولكم لو كان علم الكلام أساساً أساساً الخ أنه يلزم أن يكون الشيء أساساً نفسه من جهة واحدة فالملازمة متنوعة وما ذكرتم في بيانها غير تام التقريب كما لا يخفى فيجوز أن تكون العقائد من حيث ذاتها أساساً لها من حيث اعتدادها وأن أردتم مطلقاً منعاً بطلان التالي قولكم يلزم الدور قلنا أما يكون عند اتحاد جهة التوقف فهذا الجواب دأثر بين منع استلزام دليل الملازمة أياها ومنع بطلان التالي وما قيل أن هذا الجواب منع لأصل الملازمة والجواب السابق منع لدليلها ولذا قدمه فقيه أن التسليم المذكور يأتي عن هذا التوجيه أذ بعد تسليم دليل الملازمة كيف يصح منعها والمنع إنما هو طلب الدليل لا يقال قولكم العقائد من حيث اعتدادها موقوفة عليها من حيث ذاتها لا يفيد فإن الكتاب والسنة لا يصح توقفهما على العقائد الغير المعتمدة بها حاشاً وكلاً فوجب توقفهما على المعتمدة بها ولزم المحذور لانا نقول قد علمت فيما تلونا عليك صدر المبحث أن ليس المراد من الاعتداد الوثوق بل عدم مخالفة العقائد للقواطع وأن الاعتداد بهذا المعنى لا يتوقف على التصديق بحجة الكتاب والسنة فعلى تقدير أن يكون الموقوف عليه المسائل المعتمدة بها لا محذور أذ يستفاد الاعتداد بالمسائل من ذات الكتاب والسنة قبل التصديق بحجتيهما ثم يستفاد التصديق بحجتيهما من تلك المسائل المعتمدة بها تأمل (قوله وثاناً أن المتبادر الخ) جعله الخشي فيما سألني من كبرى المعارضة أعني قولنا الكلام أساس العقائد أذ أساسيته لها بواسطة أساسيته للكتاب فلا يكون الكلام أساس العقائد أذ المتبادر من أساس الشيء ما يكون أساساً له بلا واسطة وفيه أن المدعي كون الكلام أساساً للعقائد (٦٧) في نفس الأمر بناء على الدليل

السابق فلا وجه لمنع الأساسية في نفس الأمر

المتوقف على العقائد بحسب ذاتها وثاناً أن المتبادر من أساس الشيء هو الأساس بالذات وأن سلم فإساس الفن ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله

مستنداً بعدم التبادر وأيضاً لا وجه لاختصاص المنع حينئذ بالكبرى أذ أساسية الكتاب للكلام إنما هو بواسطة أساسيته للعقائد على ما ينطق به دليل الصغرى لا يقال يمنع من إرجاع هذا المنع للصغرى اتحاده حينئذ بالمنع المذكور عني قوله وأن سلم فإساس الفن الخ كما لا يخفى لا نقول مورد المنع حينئذ وأن كان واحداً وهو الصغرى في بادي الأمر وكبرى دليلها في التحقيق إلا أن مستند الأول عدم تبادر الأساس بواسطة من أساس الشيء ومستند الثاني أن أساس الفن في نفس الأمر ما يكون أساساً لجميعه لا بعضه وجهه بعضهم منعاً للصغرى على أن المراد من الذات ما يقابل الاعتداد وتوجيهه لأنسلم أن الكتاب أساس الكلام كيف والمتبادر الخ والكتاب أساس الكلام بحسب الاعتداد لا بحسب الذات وفيه أن المدعي أيضاً الأساسية في نفس الأمر فلا وجه لمنعهما بسند عدم التبادر وأنه خلاف المتبادر أذ الذات حينئذ مقابل الاعتداد المعبر قيدا للمؤسس فتكون الذات قيدا للمؤسس وقد جعلت قيدا للأساس فالوجه جعل هذا المنع ملوحها إلى تقريب دليل المعارضة أي لأنسلم أن دليلكم يستلزم شمول الفقرة الثانية للكتاب أذ المتبادر من الأساسين في الفقرة التالية ما يكون أساساً بلا واسطة وكون الكتاب أساساً أساساً العقائد إنما هو بواسطة أعني أن في نسبة كل من الأساسين إلى مانسب إليه واسطة (قوله وأن سلم فإساس الفن الخ) منع للصغرى المعارضة بمنع كبرى دليلها أي سلمنا أن المتبادر لا يمنع تقريب الدليل لكن قولكم الكتاب أساس الخ ممنوع لانه مبني على أن أساس العقائد أساس الكلام أو أن أساس ما هو من الكلام أساس له على اختلاف التوجيهين وهذا في حيز المنع أذ أساس الفن ما يتوقف على آخر ما أوضحه الخشي واعترضه بعض الأفاضل بأن الأساس بمعنى المبني والموقوف عليه ولا شك أن المبني والموقوف عليه للجزء مبني للكل وأجاب عنه بعضهم بأن في الكل أمرين الهيئة الاجتماعية وهي التي يتوقف عروضها للأحاد على الجزء فلا معنى لتوقف الكل على الجزء الا توقف تلك الهيئة والأمر الثاني الأحاد مع قطع النظر عن الهيئة وهي لا تتوقف على الجزء لأن ذلك الجزء بعض الأحاد فيتوقف الشيء على نفسه فالمنع مبني على اعتبار الكلام أساساً



لمروض الهيئة مع قطع النظر عنهما فلا يكون جزؤه الذي هو العقائد أساسا له ولما كان الظاهر اعتبار الهيئة في معنى الكلام سلمه وانتقل الى منع آخر انتهى وفيه ان الهيئة الاجتماعية ليست من الامور الموجودة حتى يتوقف عروضا للاحاد على الجزء بل من الامور الاعتبارية كما صرح به غير واحد والموقوف على الجزء هو المجموع بمعنى جميع الاحاد بحيث لا يشذ شيئا بان لوحظت الاحاد بأسرها دفعة من غير اعتبار الهيئة ولا شبهة في توقفه على الجزء ألا ترى الاعداد مثل العشرة متوقفة على جزئها مثل الثلاثة وقد صرحوا بانها اسم للوحدات من غير أن يلاحظ فيها الهيئة الاجتماعية والآحاد التي يمتنع توقفها على الجزء لما ذكره هي الملحوظة واحدا واحدا ويعبر عنها بالكل الانفرادي فقد اشبه عليه أحد الاعتبارين بالآخر \* قال المحقق النوائ في رسالة اثبات الواجب الآحاد قد تلاحظ واحدا واحدا وقد تلاحظ بأسرها دفعة والاول ان كان بملاحظات متعددة بحسب عدة الآحاد فهو العلم التفصيلي بها وان كان بملاحظة واحدة بأمر اجمالي شامل لواحد واحد على سبيل البديل فهو معنى الكل الانفرادي والثاني هو معنى الكل المجموعي ولا حاجة في ذلك الى اعتبار الهيئة الاجتماعية فانهم ذلك انتهى فالتناسب تسلم الاعتراض ويقال لهذا سلمه الخيالي وانتقل الى منع آخر (قوله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد الخ) قرره المحشي بما حاصله ان المقدمتين بعد تسليمهما لا يستلزمان كون الكتاب أساسا أساس العقائد اذ لا يقال للشيء أساس الا ما هو حيث انحدت جهة الاساسية والكتاب أساس للكلام من حيث اعتداد الكلام ضرورة انه انما كان أساسا له من حيث أساسيته للعقائد وهي باعتبار الاعتداد والكلام (٦٨) أساس العقائد من حيث ذاته ضرورة انه انما كان أساسا لها من حيث اساسية

ذات العقائد للكتاب الذي هو أساس العقائد فيكون ذات الكلام أساسا للكتاب فيكون من حيث ذاته أساسا للعقائد فلم يكن الكتاب أساسا لاساس العقائد أعني الكلام من حيث هو أي أساس العقائد

وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب انما هو أساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون أساسا لاساسها من حيث هو أساسا فليتأمل انتهى فما ذكره أولا ابطال للتوجيه المذكور لكونه أساسا لاساسه بأنه يستلزم اساسية الشيء لنفسه لان جميع العقائد على ما ذكرتم يتوقف على الكتاب وهو لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية فلا بد ان يراد بالمسائل التي جعلتها أساسا له تلك المسائل الاعتقادية فيلزم ان يكون بعض العقائد أساسا لجميعها ومن جعلها ذلك البعض فيلزم اساسية الشيء لنفسه ولا يخفى ان قوله العقائد من الكلام مما لا يحتاج اليه اللهم الا ان يقال المقصود منه الاشارة الى انه كما يلزم اساسية العقائد لنفسه كذلك يلزم اساسية الكلام لنفسه وذلك لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب أساس الكلام والكلام أساس له فيكون الكلام أساسا

لنفسه

أساسا لها اذ الكتاب أساس للكلام من حيث اعتداده والكلام انما كان أساسا للعقائد من حيث ذاته وهذا بخلاف جعل الكلام أساسا أساس العقائد فانه باعتبار ذاته أساسا للكتاب وهو باعتبار ذاته أساسا للعقائد فكان أساسا لاساس العقائد من حيث هو أساسا لها فقوله فاساس الكتاب هو ذات العقائد أي فيكون ذات الكلام أساسا للكتاب فيكون باعتبار ذاته أساسا للعقائد وقوله والكتاب انما هو الخ أي فيكون الكتاب أساسا للكلام من حيث اعتداده واعتزضه المحشي تبعا للمدقق بما حاصله ان اتحاد جهة الاساسية لا يحتاج اليه في الحكم بكون الشيء أساسا لاساس الكلام ان مدار كون الشيء أساسا لآخره موقوف عليه له من أي جهة كانت سواء باعتبار ذاته أو صفة فيكفي في كون الكتاب أساسا للكلام ان يكون الكلام متوقفا عليه باعتبار صفة كما انه يكفي في كون الكلام أساسا للعقائد ان تكون متوقفة عليه باعتبار ذاته وهذا كما في قولك زيد عدو عدو بكر أو مياين مياينه فانه صحيح وان اختلفت جهة العداوة والمباينة واسبابهما نعم لا بد من اتحاد الجهة في الانتقال من الحكم بكون الشيء أساسا لاساس الشيء الى الحكم بكون الاول اساس الآخر اذ لو قلنا زيد اساس عمرو من حيث علمه وعمرو من حيث ذاته أساسا لبكر لا يلزم منه ان يكون زيد اساسا لبكر بوجه من الوجوه وهذا مع وضوحه حاول بعضهم دفعه بما حاصله ان الكتاب حيث كان أساسا للكلام من حيث اعتداده والكلام من حيث ذاته أساسا للعقائد فخالص القياس من الشكل الاول الكتاب أساس اعتداد الكلام وذات الكلام أساس العقائد فلم يتكرر الحد الا وسط فلا يكون الكتاب أساسا لاساسها لان الكلام من حيث ذاته أساس للعقائد والكتاب لا يكون أساسا للكلام باعتبار عقيد الكلام



بهذه الحشية أعني حية ذاته بل من حيث اعتداده فاصل قوله فلا يكون أساسا لاساسها من حيث هو أساس ان الحد الاوسط غير مكرر في الحقيقة لانه في كل من المقدمتين مقيد بقيد غير ماقيده في الأخرى فاندفع البحث انتهى وانت خير بان هذا القياس ليس من الشكل الاول في شيء بل من قياس المساواة فاذا أخذ بالنسبة الى قولنا الكتاب أساس أساس العقائد كما هو المقصود كان متجالة بداهة ولو قيد الكلام في المقدمتين بالف قيد وقد علمت مما قلناه عن القطب ان اشتراط تكرار الحد الوسط في الانتاج بالذات مما قام الدليل على بطلانه واذا أخذ بالقياس الى قولنا الكتاب أساس العقائد لم ينتج لانه من حيث عدم تكرار الحد الوسط بل من جهة عدم صدق المقدمة التي يتوقف عليها الانتاج حينئذ اعني ان أساس الأساس أساس الا ترى الى قولك زيد مبين لعمره من حيث صفته وعمره من حيث ذاته مبين لبكر فانه ينتج بالذات زيد مبين مبين بكونه وان اختلفت جهة المبانية فكذا قولك الكتاب أساس الكلام من حيث اعتداده والكلام من حيث ذاته أساس العقائد يستلزم الكتاب أساس أساس العقائد ولا انتاج اذا أخذ بالقياس الى زيد مبين لبكر لان مبين المبين لشيء لا يلزم ان يكون مبينا لذلك الشيء وبالنسبة الى قولك الكتاب أساسها العقائد لان أساس الأساس لشيء لا يلزم ان يكون أساسا لذلك الشيء واذا أردت بعد هذا الصواب في تقرير كلام الحياي فاعلم ان ليس غرضه من المنع الاخير منع التقريب اذ هذا حاصل المنع الاول كما أوضحناه بل المقصود منع المقدمة الاخرى وهي الكبرى أعني قولنا الكلام أساس العقائد وحاصله ان دليل هذه المقدمة من قبيل المساواة الموقوف انتاجه على صدق قولنا أساس الأساس أساس لكن هذه المقدمة ليست واجبة الصدق لتخلقها في بعض المواد الا ترى الى هذه المادة التي معنا قول الكتاب أساس الكلام والكلام أساس (٦٩) العقائد ولا يستلزم الكتاب أساس

العقائد فان الكتاب أساس	لنفسه وما ذكره ثانيا منع لاقادة القرينة الثانية للترقي وحاصله ان الكلام أساس العقائد لانه أساس
الكلام من حيث اعتداده	الكتاب الذي هو أساس العقائد وأساس الأساس أساس والكتاب أساس الكلام لان العقائد
والكتاب من حيث ذاته	من الكلام فاساسها أساس فالكتاب أساس أساس العقائد فالقرينة الثانية في اشتغالها الكتاب
أساس العقائد فلا يكون	والسنة كالاولى فلا تقيد الترقى في المدح وأجاب أولا عن الاعتراض الاول بان الحصر المستفاد من
الكتاب أساسا للكلام	قوله اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية ممنوع اذ كما يتوقف الكتاب عليها يتوقف على

من الجهة التي كان الكلام باعتبارها أساسا للعقائد حتى يلزم ان يكون الكتاب أساسا للعقائد ولما كانت الصغرى غير مبنية على هذه المقدمة كما علمت لم يتعرض لهذا المنع فيها فاحتفظ بهذا فانه مما غاب عن الناظرين وحق لنا القول باننا اطينا الكلام ليتضح المرام وثلاث تستر الشمس خلف الغمام والله أعلم قوله ابطال للتوجيه الخ هذا باعتبار المقصود من المعارضة بالعرض وليس مراده ان البحث الاول من قبيل النقص الاجمالي فانه خلاف المتبادر ازمورد النقص الدليل وعبرة البحث ظاهرة في التوجيه للدعوى وقوله بانه مستلزم أي كون الكلام أساس الخ وقوله جميع العقائد أي المتعلقة بذات الله ورسوله لاجمع المسائل الكلامية اذ الجواب الآتي بمنع الحصر لا يدفع الاعتراض حينئذ وقوله على ما ذكرتم أي حيث قلتم وأساس العقائد الاسلامية الكتاب الخ اذ لانه للاستعراق وقوله تلك المسائل الاشارة خصوص المسائل التي يتوقف عليها الكتاب وهي بعض جميع العقائد ولذا قال فيلزم الخ ويان لزوم ان يقال هذه المسائل أساس الكتاب والكتاب أساس جميع العقائد وقوله فيلزم اساسية الشيء لنفسه أي يجعل نتيجة هذا القياس صغرى لقولك وأساس جميع العقائد أساس هذه المسائل اذ المراد من الجميع كل واحدة واحدة وقوله ولا يخفى علمت ما فيه وقوله اللهم الخ اشارة الى ضعفه اذ الفرق بين الاعتبارين انما هو في العبارة اذ لم يلزم ان يكون الكلام من حيث مجموعه أساسا لنفسه كذلك بل من حيث بعضه وهو لا يكون محذورا الا حيث يتحد البعض فرجع الى اعتبار اساسية العقائد نفسها وقوله وذلك لان العقائد من الكلام الخ لا يخفى عليك تقرير هذه العبارة بعد ملاحظة ما قررناه في نظيرها السابق ولقد ارتبك هذا بعض الناظرين فاني بما ينبغي الالتفات اليه (قوله منع لاقادة القرينة الخ) لعله يريد من المنع مطلق الخدش اذ هو بعض معانيه ويكون هذا يانا لمقصود المعارضة الثانية فتأمل (قوله في اشتغالها الكتاب) قال الشيخ خالد الاولى في شمولها من شملهم الامر شملا وشمولا عمهم من حدهم ونصرا فان الاشغال لا يتعدى بنفسه بل بالياء أو علمه معناه



التسرى على الاول والاحاطة على الثاني وقوله مبادي تلك المسائل أعني مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض والتحقيق  
انها من علم الكلام لا من مباديه وكذا مباحث النظر فقوله مبادي تلك المسائل أي المبادي منها وقوله أو مباحث النظر أو  
مألفة خلو وقوله فلا يلزم أساسية الشيء لنفسه بل اللازم كون مبادي المسائل الاعتقادية أو مباحث النظر أساساً لجميع العقائد  
ولا محذور فيه فيقال في اثباته الكلام المراد به المبادي أو مباحث النظر أساس الكتاب والكتاب أساس جميع العقائد وقوله  
نحكم بل ترجيح للادنى في التوقف (٧٠) عليه على الأقوى في ذلك وقوله يستلزم أن يكون المنطق الح وهذا

وان أمكن الزامه في ذاته  
لكن لا يناسب الزامه  
هنا إذ غرض المانع تحقيق  
ان في الفقرة الثانية ترقيا  
في المدح بدلائلها على ماله  
اختصاص بالمدح (قوله)  
على ان في توقف الح  
هذا مع كونه كلاما على  
السند الاخص غير تام إذ  
من مباحث النظر كونه واجبا  
وانه يفيد العلم ولو لا التصديق  
بهذين لما حصل التصديق  
بالمسائل التي يتوقف عليها  
الكتاب فم هو لا يتوقف  
على جميع مباحث النظر إذ  
من مباحثه ان العلم بوجه  
دلالة الدليل عين العلم  
بالمعلوم أولا وان النظر  
الفاسد لا يولد الجهل وان  
ترتب العلم عليه عقلي أو  
غيره (قوله) ولا استحالة  
فيه قيل لا يخفى ان الكلام  
ليس في الحالية وعدمها بل  
في الفائدة ومعلوم انه  
لا فائدة في الحكم بان صفة  
الشيء يتوقف على ذلك الشيء انتهى وأنت خير بان المقصود الامتناع بان الكلام أساس  
الكتاب والسنة لا انه أساس العقائد فتدبر (قوله) قال الفاضل المحشي) هو كمال الدين وقوله الموجه أي موجه كون الكلام  
أساس أساس العقائد من غير لزوم كون الشيء أساسا لنفسه (قوله) والا لزم ان يكون المنطق الح لا يخفى انه لا بعد في الزام  
هذه اللوازم خجما إذ لا محذور في شيء منها وقوله لانه يتوقف بعض مسائله عليها أي العلوم العربية والمراد من هذا البعض  
للمسائل التي يتوقف تحصيلها على استنباطها من الكتاب والسنة

بل  
الكتاب والسنة لا انه أساس العقائد فتدبر (قوله) قال الفاضل المحشي) هو كمال الدين وقوله الموجه أي موجه كون الكلام  
أساس أساس العقائد من غير لزوم كون الشيء أساسا لنفسه (قوله) والا لزم ان يكون المنطق الح لا يخفى انه لا بعد في الزام  
هذه اللوازم خجما إذ لا محذور في شيء منها وقوله لانه يتوقف بعض مسائله عليها أي العلوم العربية والمراد من هذا البعض  
للمسائل التي يتوقف تحصيلها على استنباطها من الكتاب والسنة



(قوله بل كونها مبنى لها أولاً وبالذات) لفظ مبنى خبر الكون من حيث كونه ناقصاً ولفظ أولاً وبالذات بتقدير حاصل خبر الكون أيضاً من حيث الابتدائية وقوله بخلاف الثانية حال من المستتر في شاملة (قوله وكون الكلام أساساً الخ) لا يقال فحينئذ تبدل الفقرة الأولى على أن الكلام مبنى للكتاب والسنة فلا يمتاز الثانية بالدلالة على ماله اختصاص بالمدح لانا نقول كونه مبنى لهما واضح من الثانية دون الأولى لانه من لوازم مفهومها وليس مقصوداً من حاق اللفظ فيها كما في الثانية (قوله قال الفاضل المدقق الخ) معارضة تقديرية لدليل شمول الأولى للكتاب والسنة الذي جعل بياناً للنسبة الأولى من النسب الثلاث التي تضمنها صغرى دليل دعوى الترقى كما تقدم وحاصلها أن الفقرة الأولى ليست شاملة لهذا ضرورة لشمال الكلام على ضمير الفصل الدال على قصر المسند اليه على المسند فيكون مبنى علم الشرائع مختصاً بعلم التوحيد وهذا الحصر وإن لم يكن تحقيقاً فهو أدعائي لغرض تعظيم شأن علم الكلام ببيان ما يكون باعناً على التأليف وحيث أن الفقرة الأولى لا تشمل غير الكلام فلا يناسب ملاحظة الترقى بالوجه المذكور وإنما قال بالوجه المذكور لا يمكن بيان الترقى بوجه آخر مثل أن الأولى أفادت أن الكلام مبنى الأحكام الفقهية والثانية أنه مبنى الاعتقادات التي هي أصولها وأجاب المحشي عن المعارضة بما حاصله لا نسلم أن الضمير ضمير فصل لا يجوز أن يكون ضميراً منفصلاً مبتدأ خبره ما بعده سلمنا لكن لا نسلم دلالة ضمير الفصل على الحصر بل على تقوية الإسناد سلمنا لكن لا نسلم دلالة على حصر المسند اليه بل العكس ولئن سلمنا دلالة على حصر المسند اليه في المسند بمجموعة مقام المدح بما يكون باعناً على التأليف لا نسلم دلالة على حصر (٧١) مبنى علم الشرائع في علم

بل كونها مبنى لها أولاً وبالذات لاستباطها من كون الكلام أساساً لها باعتبار توقفها عليه بخلاف الثانية فإنها غير شاملة للكتاب والسنة إذ لا يصدق عليهما أساساً أساس عقائد الإسلام قال الفاضل المدقق وفيه أن قوله هو علم التوحيد والصفات بالضمير الدال على الحصر يدل على أن الأولى تختص بعلم التوحيد والصفات غير متأولة للكتاب والسنة وإن كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترقى بالوجه المذكور في القرينة الثانية انتهى ولا يخفى أن هذا الاعتراض بعد تسليم دلالة الضمير على الحصر المذكور إنما يريد لو قدم الاخبار على العطف فيكون القصر بالنسبة إلى كل من القرينتين وأما لو كان العطف مقدماً على الاخبار فحينئذ يكون القصر بالنسبة إلى مجموع القرينتين ولا شك أنه قصر حقيقي وليس غير الكلام متصفاً بمجموع ما في القرينتين (قوله ويمكن أن يقال الخ) يعني

افراد الضمير لانه باعتبار المذكور فيدل على أن مبنى علم الشرائع وأساس أساس العقائد بمجموعها خاص بعلم التوحيد وهو قصر حقيقي لا ادعائي ولا ينافي أن مبنى علم الشرائع يتناول الكتاب هذا ما ذكره ولك أن تقول سلمنا ارتباط الضمير بكل ما قبله لكن لا نسلم دلالة على عدم شمول الفقرة الأولى للكتاب والسنة إذ المدعى شمولها لياها في نفس الامر إذ علم الشرائع كما يبنى على التوحيد يبنى عليهما والحصر المستفاد حيث أنه ادعائي إنما يقضى بعدم الشمول بحسب الادعاء فتقولكم فلا يناسب ملاحظة الترقى بالوجه المذكور أن كان معناه لا يناسب تلك الملاحظة من مدعى الحصر أعني الشارح سلمناه ولا ندعيه وإن كان معناه لا تناسب من غير مدعى الحصر فمنوع (قال الخيال ويمكن أن يقال الخ) فيه إشارة إلى ضعفه إذ هو مبنى على خلاف مختار الشارح من أن مباحث النظر والدليل من المبادي وليست جزءاً من علم الكلام كما صرح به في شرح المقاصد وفيه فإن قيل لا يجوز أن يكون للكلام مبادي فتعثر إلى البيان وثبت بالبرهان لأن مبادي العلم أعماق تتبين في علم أعلى منه وليس في العلوم الشرعية ما هو أعلى من الكلام بل الكل جزئي بالنسبة إليه وموقوف بالآخرة عليه فمباديه لا تكون إلا ينة بنفسها قلنا ما يبين فيه مبادي العلم الشرعي لا يجب أن يكون علماً أعلى ولا أن يكون علماً شرعياً للاطباق على أن علم الأصول يستمد من الحرية ويبين فيها بعض مبادئ العلم أن مبادئ العلم أن لم تكن ينة بنفسها ينت في علم أعلى كقولنا الجسم مؤلف من الهيولى والصورة فانه من مبادئ الطبيعي ومن مسائل الفلسفة الأولى أو في علم أدنى كاستماع الجزء الذي لا يتجزى فانه من مسائل الطبيعي ومن مبادئ الإلهي لا ثبات الهيولى والصورة انتهى ووافقه السيد في شرح المختصر قال والحق أن



اثبات مسائل العلوم النظرية يحتاج الى دلائل وتعريفات معينة والعلم بكونها موصلة الى المقصود لا يحصل الا من المباحث المنطقية أو يتقوى بها فهي تحتاج اليها لتلك العلوم وليست جزء منها بل هي علم على حياها وأما سميت مبادئ كلامية لكون علم الكلام رئيس العلوم الشرعية ومقدما عليها فانتسبت اليه هذه القاعدة المحتاج اليها وقيل مبادئ كلامية وتقل عنه في حواشي ذلك الشرح لا يقال فعلى هذا يلزم ان يكون المنطق أعلى من الكلام والالهى لانه يبين مبادئ كثيرة لهما لا يبين مثلها في الأدنى كما لا ينبغي لانا نقول لانيين مباديها أصلا بل يبين ما يعرض مباديها التصورية والتصديقية المصطلح عليها من الطرق الموصلة الى مقاصدها ومثله يستحق ان يسمى وسيلة وآلة انتهى وفي كلام حجة الاسلام ليست مباحث الحد والبرهان من جملة علم الاصول ولا من مقدماته الخاصة به بل هي مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا فائدة له بعلومه أصلا وحاجة جميع العلوم النظرية الى هذه المقدمة كحاجة أصول الفقه انتهى وذهب البعض وجمهور المتأخرين الى انها جزء من علم الكلام ووافقهم السيد في شرح المواقف حيث قال ان علماء الاسلام قد دونوا لاثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وأفعاله وما ينفع عليها من مباحث النبوة والمعاد علماً يتوصل به الى اعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا ان يكونوا محتاجين فيه الى علم آخر أصلاً فأخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد أدلتها أو باعتبار صدرها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا فحاشا لعلماً مستغنياً في نفسه عما عساه ليس له مبادئ في علم آخر بل مباديه اما يئنه بنفسها مستغنية عن البيان بالكلية أو مبينة فيه فتلك المبادئ مسائل له من هذه الحبيبة ومبادئ لمساائل آخر منه لا تتوقف تلك المبادئ عليها ثلثا يلزم الدور ومما قررناه تبين أن أحوال المعلوم والحال ومباحث النظر والدليل مسائل كلامية ونحوها ان تكون مبادئ أعلى علوم الشرع مبينة في علم غير شرعي وتحتاج بذلك اليه مما لا يجزى عليه الا فلسفي أو متفلسف بلحس (٧٢) من فضلات الفلاسفة وتشبيه ذلك باحتياج أصول الفقه الى العربية مما

لا يفوه به يحصل انتهى ان المراد بالقواعد

الأدلة

وهو تشييع على السمد وحاصله ان علمه الشرع أرادوا

ان يكون لهم علم شرعي يكون أعلى العلوم الشرعية ورئيسها وكلياً بالنسبة اليها بحيث يتكفل بآليات العقائد الدينية على الوجه الحق وتكون قمة العلوم الشرعية متفرعة عليه وجزئية بالقياس اليه فوضموا علم الكلام وجعلوا موضوعه العلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية نعتاً قريباً أو بعيداً وقسموا المعلوم الى الموجود والمعدوم والموجود الى قديم وحادث والحادث الى جوهر وعرض والعرض الى ما تشترط فيه الحياة كالعلم والقسرة والكلام والى ما يستغنى عنها كاللون والطعم والجوهر الى الحيوان والنبات والجماد ثم بحثوا عن هذه المعلومات بما هو غنيصة دينية أو وسيلة اليها حتى انتهى بهم تصرف العقل فنزلوا أنفسهم وتلقوا عن النبي صلى الله عليه وسلم بعد دلالة العقل على صدقه ما يقوله في الله واليوم الآخر بما لا يستقل العقل بدركه ولا يقضى باستحائه ككون الطاعة سبباً للسعادة في الآخرة والمعاصي سبباً للشقاء فيها فالتكلم يبتدي نظره في أعم الاشياء أولاً وهو المعلوم ثم ينزل بالتدرج الى التفصيل الذي ذكرناه فيثبت فيه مبادئ بائر العلوم الدينية من الكتاب والسنة وصدق الرسول فالمفسر قد أخذ من جملة ما فنظر فيه المتكلم واحداً خاصاً وهو الكتاب فنظر في تفسيره والمحدث واحداً خاصاً وهو السنة فنظر في طرق نبوتها والفقيه واحداً خاصاً وهو فعل المتكلم فنظر في نسبته الى خطاب الشرع من حيث الوجوب والحظر والاباحة والاصول واحداً خاصاً وهو قول الرسول الذي دل المتكلم على صدقه فنظر في وجه دلالة على الاحكام ولا يجاوز لظنه قول الرسول عليه السلام وفعله فان الكتاب إنما يسمعه من قوله والاجماع يثبت بقوله وقوله إنما يثبت صدقه بكونه حجة في علم الكلام فكان الكلام هو المتكفل بآليات مبادئ العلوم الدينية كلها فكان كلياً وهي جزئية بالاضافة اليه وكان أعلى منها اذ منه النزول الى هذه الجزئيات ولم يرضوا ان يكونوا في علمهم هذا محتاجين الى علم آخر أصلاً وان رضوا به في بعض علومهم كالأصول بالقياس الى العربية والفقه في فقه التركة ومسائل الوصية الى علم الحساب وان لم يكن عن أوضاعهم فجعلوا من هذا العلم مباحث النظر والدليل من حيث المادة والصورة حسبما يقتضيه عموم موضوعه



وشمول حيثية هذا الموضوع ولم يكونوا في بحثهم عن النظر والدليل عالة على الفلاسفة في علمهم المسمى بالمنطق فان لهم مسائل كثيرة تخالف المسائل المنطقية وكذا اصطلاحاتهم في تلك المباحث تخالف كثيراً من اصطلاحات المناطقة قال الفزالي في كتاب التهافت المنطق ليس مخصوصاً بالفلاسفة وإنما هو الأصل الذي نسيب في فن الكلام كتاب النظر فغيروا عبارته الى المنطق تهويلاً وقد نسيب كتاب الجدل وقد نسيب مدارك العقول فاذا سمع المتكلمين والمستضعف اسم المنطق ظن انه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ولا بطلع عليه الا الفلاسفة ونحن لدفع هذا الخيال نرى ان نفرد القول في مدارك العقول في غير هذا الكتاب ونهجر فيه الفاظ المتكلمين والاصوليين بل نوردنا بعبارة المنطقين ونصيها في قوالهم وتقتفى آثارهم لفظاً لفظاً وتأخرهم في هذا الكتاب بلغتهم أعني بعبارةهم في المنطق انتهى فتجاوز السعد نجوياً وتوابعاً ان تكون مبادي أعلى العلوم أعني مباحث النظر والدليل مينة في علم غير شرعي وهو المنطق هو كما قال السيد اذ مباحث النظر والدليل على ما علمت غير المنطق واشتركا معها في البعض لا يستلزم انحادها كما صرح به عبد الحكيم على المواقف فلا يصح ان تكون مينة في علم المنطق وليس هناك علم آخر تين فيه وحيث ينت في علم الكلام اذ ليس مينة في ذاتها فهي من مسائله ونشيبها بما يحتاج اليه الاصول من مباحث العربية غير صحيح اذ هذه المبادي لها علم يصح ان نحال عليه وبقرير كلام السيد بهذا يدفع عنه ما أورده المحشي في حواشيه عليه وينجلي لك وجه قول الخيالي على ما هو المختار بالنسبة الى مباحث النظر والدليل باعتبار الصورة ووجهه بالنسبة الى مادتهما ما علمت من ان موضوع الكلام المعلوم وقد بحث في هذا العلم عن جميع أقسامه ومادة النظر والدليل لا تخرج عنها وهذا هو المختار وقيل موضوعه ذات الله وصفاته وأفعاله وظاهر أنه لا يتناول البحث عن جميع أقسام المعلوم وبالجملة فهذا الخلاف مثله في ان المنطق آلة لعلم الحكمة ليس منها (٧٣) بناء على أنها ما يبحث فيه عن

أعيان الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة والبحوث عنه في المنطق ليس من الإعيان بل من المعقولات	الادلة التفصيلية وهي الادلة العقلية والثقلية المذكورة في بيان تلك العقائد على التفصيل والكلام أساس لتلك الادلة بناء على ان استلزامها لتلك العقائد وصحتها وفسادها يعرف بالكلام لان مباحث النظر جزء منه على ما اختاره المتأخرون فيكون أساس أساس العقائد * قال بعض الفضلاء وفيه انه انما يفيد مدح كلام المتأخرين حيث جعلوا مباحث النظر جزءاً منه لا كلام القدماء مع ان
---	---

(١٠ - حواشي العقائد أول) الثانية أو هو جزء منها بناء على أنها ما يبحث فيه عن الموجودات الخ وهو التحقيق ليتناول مباحث الالهي والله أعلم (قوله الادلة التفصيلية) خصها لانها التي تنوقف على مباحث النظر والدليل اذ الدليل التفصيلي مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث والاجمالي هو التبر وفي الاستتابة الشرطية والاستتابة والاجمالي قس المستثنى والاجمالي والتفصيلي في الثقلية معروفان وأما عند الاصوليين فهو مفرد أبداً كما هو المشهور قاله الشيخ خالد والظاهر ان المراد من الادلة الاجمالية هي كليات الادلة المبحوث عنها في المنطق مثل الشكل الاول والضرب الاول مثلاً ومن التفصيلية الجزئيات المسدوجة تحتها فيكون على قياس الاجمالية والتفصيلية في الدلائل الثقلية وبرشد اليه قول المحشي وهي الادلة العقلية الخ وخصها بالذكر لانها التي لها اختصاص بالعقائد فاضيف اليها بخلاف الاجمالية واساسية الادلة العقائد باعتبار ذاتها وقوله وصحتها الخ أي مادة وصورة وقوله المتأخرون أي جمهورهم على ما علمت (قوله قال بعض الفضلاء) هو ملا أحمد الجندی (قوله وفيه انه انما يفيد الخ) حاصله ان هذا التوجيه يفيد مدح خصوص كلام المتأخرين لانهم الذين يجعلون مباحث النظر جزءاً من علم الكلام والمقصود مدح الكلام مطلقاً بل الانسب مدح كلام القدماء فان المصنف منهم فيكون المختصر فيه وأنت خير بان هذا يدل على ان بما افرق به الكلامان جزئية مباحث النظر وعدمها وليس كذلك فان الجمهور على أنها جزء من الكلامين وبعضهم على أنها من المبادي بالنسبة لما يرشد الى هذا ان المتقدمين جعلوا موضوع الكلام الموجود من حيث هو فاعترضهم صاحب المواقف بانه قد يبحث في علم الكلام عن أحوال ما لا يتبر وجوده وان كان موجوداً كباحث النظر والدليل وعن أحوال ما لا وجود له أصلاً كالمعدوم والحال وأجاب السعد باننا لانسلم كون مباحث النظر منه بل من مباديه وبحث المعدوم والحال من لواحق مثلاً الوجود وقد شنع السيد عليه في هذا الجواب كما قدم بسطه فلولا أنها جزء من الكلام على رأى المتقدمين ماسخ للعصم



والسيد ذلك وأما الفارق بين الكلامين على ما يأتي إن القدماء اقتصروا في كلامهم على الرد على من خالفهم من الفرق الإسلامية ولم يتعرضوا لإبطال مذاهب الفلاسفة والمتأخرون حاولوا ذلك فاضطروا لخلط كثير من مسائلهم المنافية للعقائد الإسلامية بالكلام ثم لا نسلم أن المصنف من المتقدمين إذ قد عد الغزالي من المتأخرين وهو سابق على المصنف كيف وقد تعرض المصنف للرد على بعض الفرق الغير الإسلامية كالسوقطائية وأي ضرر في جعل هذه الفقرة لمدح كلام المتأخرين بعد أن امتدح الكلام مطلقاً بالفقرة الأولى وليت شعري ما هو الأمر الذي يستأزبه كلام المتقدمين لتمدح به والمتأخرون قد ردوا على كل من يخالف أهل الإسلام من أصحاب البدع والضلال خصوصاً الفلاسفة الصائرين إلى ما قاده أوهامهم من الخيال فأنهم تتبعوا جملة أقوالهم وأحاطوا بكل ما يرومونه من مقاصدهم ودلائلهم حتى لم يبق من مرامهم أشياء من علومهم عليهم خافية وأنحوا بالقطع على ما خالفوا فيه الشرائع بإرادات كافية بل زادوا عليه وتعرضوا لكل ما زلت فيه أقدامهم أو طفت أقدامهم خالف الشرع أو لم يخالفه فصار قواعد الشرع ومعالم الدين بحسن اهتمامهم في بروج مشيدة وحصن حصين لا تناهوا أبدى الشبهة والارتباب شكر الله تعالى مساعدتهم وحقق آمالهم ومباغيتهم (قوله وأنه يلزم أن يكون الخ) أن كان محصله كما يعلم بالرجوع إلى كلامه أن هذا التوجيه يستلزم أن يكون المنطق الذي هو أدنى العلوم الفلسفية أشرف العلوم الإسلامية لأن الكلام ما كان كذلك إلا لكونه أساس أدلة العقائد فإذا كان سبب كونه أساساً هو اشتماله على مباحث النظر والدليل كان المنطق أساس عقائد الإسلام فيكون أشرف العلوم الإسلامية ففيه أنا لا نسلم أن الكلام ما كان أشرف إلا لذلك بل لكونه جمع جيات شرف العلوم أعني شرف الموضوع حيث تناول البحث عن ذات وصفاته والرسائل عليهم السلام وحيث كان لعموم موضوعه أعلى العلوم الشرعية وكلها وشرف المسائل إذ هي العقائد الإسلامية وشرف حججه إذ هي في غاية الوثوق (٧٤) لتطابق العقل والنقل عليها وشرف الغاية إذ هي الفوز بالسعادة الآخروية وإن كان

محصله أن هذا التوجيه يجعل الفقرة الثانية متأولة للمنطق بل لعلم الأصول إذ مباحث النظر جزء	المتخصص فيه وأنه يلزم أن يكون المنطق أساس عقائد الإسلام وأيضاً المبين في مباحث النظر إنما هو عوارض المبادئ لا نفسها وأعلى العلوم ما يبين فيه نفسه وإلا يلزم أن يكون المنطق أعلى من الإلهي ولم يقل به أحد وبه صرح قدس سره في خواشي العضدية فتأمل انتهى (قوله بناء على أن مباحث النظر الخ) الأولى أن يقال بناء على أن اثبات تلك الأدلة وإقامة الدليل عليها إنما هو في الكلام حتى
--	--

لا يرد منه على رأي ابن الحاجب بل لعلم العربية إذ بعض أدلة العقائد يتوقف إقامتها عليه فلا يكون في الفقرة الثانية ترق في المدح ففيه أنا لا ندعيه على هذا التوجيه كما لا يخفى (قوله وأيضاً المبين الخ) محصله أن هذا التوجيه يدل على أن سبب أشرفية علم الكلام هو اشتماله على مباحث النظر وهي لم يتعرض فيها إلا للبحث عن عوارض مبادئ النظر من الاتصال إلى المجهول وهذا لا يستوجب أشرفيته بل المستوجب له البحث عن ذاته المبادئ للنظر كما صرح بهذا الفرق السيد الشريف في الخواشي العضدية ونقلنا عبارته فيما سبق فكان المناسب توجيه الأشرفية بأن علم الكلام يبين فيه ذات مبادئ النظر كما بين عوارضه وفيه أن ليس المراد بمباحث النظر علم المنطق حتى تكون ما يبحث فيه عن عوارض المبادئ فقط بل المراد كما أرشدناك ما يتناول البحث عن ذات مبادئ النظر وعوارضها كما نطقت به عبارة السيد المتقدمة سلمنا فليس المقصود بيان أشرفية علم الكلام بل مجرد امتداحه بكونه أساس عقائد الإسلام وإذا ادعينا الأشرفية بناها بوجودها السابقة سلمنا فهذا الفرق نحكم فحيث جوزنا أن يكون تبين ذات المبادئ موجبا كون العلم أعلى فلم لا نجوزون ذلك فيما بين عوارض المبادئ وتوقف النظر عليهما سواء (قوله الأولى أن يقال الخ) أشار بتعبيره بالأولوية ثم بتعليقها بعدم ورود الأبحاث السابقة إلى أن ما ذكره الخيال خلاف الأولى لورودها عليه وليس خطأً لاندفاعها بما سمعت وقوله وإقامة الدلائل عليها تفسير لما قبله والمراد إثبات جميع المقدمات التي يتوقف عليها دلالة الدليل سواء كانت خاصة مثل إثبات الصغرى والكبرى وبيان التقريب وهذا مستفاد عند الكلام على دليل دليل أو عامة كيان صورة الأدلة وشروطها وكذا موادها على سبيل الأجمال وهذا مستفاد من مباحث النظر ووجه عدم ورود الأبحاث السابقة أن إثبات الأدلة بهذا المعنى مستفاد من كلامي القدماء والمتأخرين إذ المنفى عند القدماء اعتبار مباحث النظر جزءاً لا مطلقاً فهي من المبادئ عندهم على نافية ولا يستفاد من المنطق



اذلا تعرض فيه للمقدمات الخاصة والاثبات بهذا المعنى يتضمن البحث عن ذات المبادئ على سبيل الاجمال وهو لا يبعد ومباحث الامور العامة والجوهر والعرض وقد تبين لك بهذا ان اساسية الكلام للدلالة على هذا التوجيه باعتبار امر داخل فيه قطاعا وهو البحث عن ذات المبادئ اجمالا وامر خارج قطاعا وهو البحث عن المقدمات الخاصة وامر دائر بينهما وهو البحث عن عوارض المبادئ بخلافه على توجيه المحشي باعتبار جزئه بناء على المختار (قوله والذي يخطر بالبال الخ) نقل عن الحياى صحة ان يراد من القواعد المعنى الاصطلاحي ويراد القواعد الاصولية فان جمعت العقائد بمعنى الاعتقادات بالاحكام المتعلقة بافعال المكلف فظاهر اضافة القواعد اليها وان جمعت بالمعنى المتبادر فلتوقفها عليها لاجل الاعتداد بها اذ معرفة انها لا تخالف قطعي الكتاب والسنة تتوقف على تلك القواعد الاصولية اذ لا بد منها في استنباط الاحكام مطلقا منهما وظاهر ان الكلام اساس لتلك القواعد كما تقدم فوجه اظهرية ما ذكره المحشي ان القواعد على ما ذكره الحياى هنا بالمعنى اللغوي وهو خلاف المتبادر واما على التوجيهين المتولين فالعقائد في الظاهر لا تتناول اعتقادات الوجوب الخ فضلا عن اختصاصها بها وايضا فيه فوات مقابلة العقائد بعلم الشرائع اذ المراد منهما حينئذ واحد واذا حملت على المتبادر منها فلا يتبادر من القواعد المضافة اليها القواعد الاصولية اذ لا اختصاص لها بها حيث لم تدون من اجلها نعم فيه اشارة الى لطيفة وهي ان لعلم الاصول قاعدة عرضية تبحث على الاشتغال به وان لم يرجح المشتغل ان يكون من المستبطين للاحكام الشرعية الفرعية وهي استنباط العقائد التي يتوقف استنباطها على السمع وغير المتوقفة محتاج اليها للاعتداد بل يقول ان فهم الكتاب والسنة في حاجة الى علم الاصول اذ فهمهما يفهم مدلولهما وفهم المدلول انما يكون بعد الوقوف على حبات الدلالة وشروطها فانتم هذا ثم المراد بالعقائد على التوجيه الاظهر المسائل الباحثة عما يكون عقيدته هو اعني المتبادر منها وهي بعض علم الكلام والقواعد المسائل الباحثة (٧٥) عما هو وسيلة الى العقيدة اعني

لا يرد عليه ماسبق والذي يخطر بالبال في توجيه عبارة الشارح وأرجو أن يكون هو الاظهر ان المراد من القواعد القضايا الكلية التي توقف عليها العقائد من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض والكلام اساس لتلك القواعد لانها تبين فيه بالدلائل القطعية والفضلاء في توجيه عبارة الشارح وجوه

من حيث ذكره أدلتها واثبات تلك الأدلة على نحو ما علمت فما قيل فيه ان الكلام عبارة عن تلك القواعد فيلزم اساسية الشيء نفسه انتهى ليس بشيء (قوله والفضلاء في توجيه عبارة الخ) منها ما ذكره الفاضل السكتي ان المراد من علم الشرائع علوم الشرع والكلام مبناها اذ ما لم يثبت صانع قادر مرسل منزل الكتب لم يثبت كتاب ولا سنة ولا ما يتفرع عنها من الفقه والحديث والتفسير ومن عقائد الاسلام المسائل الاعتقادية وهي المرادة من القواعد يجعل الاضافة بيانية وانما كان هذا الفن اساسها مع انها مسائله لكونه عبارة عن المسئلة التي يتوصل بها الى معرفتها يفصح عن ذلك لفظه في شرح المقاصد حيث عرف الكلام بانه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن الأدلة اليقينية ثم قال وهذا هو معنى العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية وفيه ان المتبادر من علم الشرائع والاحكام خصوص علم الفقه نعم لو قال مبني علوم الشرائع ظهر ما قاله وان الكلام هنا بمعنى الفن المدون اعني المسائل اذ المقام في بيان سبب التأليف فيه وان المتبادر من القواعد المعنى الاصطلاحي ومن العقائد ما يبحث فيه عن نفس العقيدة وان الاضافة البيانية خلاف الاصل وذكر الفاضل العصام وجبين أحدهما ان مبني علم الشرائع هي المسائل الكلامية اذ هي المبني أولا وبالذات وقواعد عقائد بالإضافة البيانية عبارة عن ذلك المبني اعني المسائل والمراد من اساسها بقية اجزاء علم الكلام اعني المبادئ والموضوع فقد ضم بعض اجزاء الكلام الى بعض وحمل عليها قوله علم التوحيد وفيه ان المتبادر من علم الشرائع هو الفقه ومبناه أولا وبالذات اصول الفقه والمسائل الكلامية مبني بواسطة توقف الاصول عليها فاذا أريد من المبني ما يكون بالذات لم يتناول المسائل واذا أريد الاعم تناول المبادئ والموضوع وأيضا كان الظاهر حينئذ ان يقول واساسه أي المبني بالاضمار وقد علمت ما يتبادر من العقائد وما هو الاصل في الاضافة ثانيهما ان علم الشرائع بمعنى معرفة الاحكام العملية الجزئية وعقائد الاسلام الاعتقادات القائمة باحد أهل الاسلام واطافة القواعد بيانية اذ هذه الاعتقادات اساس الاعمال وفيه ان المتبادر من القواعد الاصطلاحية ومن الاضافة غير البيانية وذكر بعضهم ان المراد من الشرائع والاحكام وعقائد الاسلام



شيء واحد وهو المسائل الشرعية أهم من الاعتقادية والعملية فإن هذه الالفاظ قد تطلق على هذا المعنى العام على ما يستفاد من شرح المقاصد والقواعد تلك المسائل أيضاً بالاضافة البيانية وازضافة المبني والاساس على معنى التبعض والمراد من العلم الادراك فاصله ان المبني من بين العلوم المتعلقة بالشرائع والاحكام بالمعنى العام وان الاساس من بين القواعد والمسائل التي هي نفس هتاند الاسلام بالمعنى العام أيضاً هو علم التوحيد ففي القرينة الاولى مدح للعلم والثانية لمعلومه وذكر بعضهم ان الكلام عبارة عن المسائل المبرهنة أو عن التصديقات المتعلقة بها وقواعد عقائد الاسلام عن نفس الاحكام مجردة عن البرهان فيصح اعتبار الاساسية وفي كلام بعضهم ان الكلام هو التصديقات والقواعد متعلقاتها أو بالعكس وبصح ان يكون كل من التصديق ومتعلقه اسماً للآخر اذ الاول يتوقف عليه كون المتعلق قضية بالفعل والثاني محل الاول فهذه وجوه ثلاثة عشرة لا يخفك ما في الحجة الاخيرة منها وأظهرها ما اختاره المحشي وبعضهم قد انتحل من هذه الوجوه وجوهاً آخر والله أعلم ( قال الحلي أي علم يعرف فيه الخ ) اعلم ان المقصود للشارح في هذا المقام بيان السبب الباعث على تأليفه شرح العقائد بقرينة قوله فحاولت ان اشرحه الخ حيث جعله نتيجة لسأله فامتح أولاً العلم المؤلف فيه هذا المتن بقوله وبعد فان مبني الى قوله وان المنحصر المسمي الخ ثم امتدح المتن بامتحاض واضعه أولاً ثم بيان مزبته في ذاته بقوله وان اختصر الى قوله فحاولت فيكون لاسب بالمقام حمل قوله علم التوحيد والصفات على المعنى الاضافي لا اللقي اذ هو على الاول يدل على صفة المدح صراحة بخلافه على الثاني فطرق الاشعار وأيضاً لا يحتاج على الاول الى توجيه اختصاص نسبة الوسم الى الكلام بخلافه على الثاني وقد اشار الى ذلك بيانه أولاً على المعنى الاضافي ثم بآتيانه في جانب للمعنى الثاني بمادة الامكان المشعرة بضعفه مع الاشتغال بالجواب عما رد عليه واثار بقوله أي علم ( ٧٦ ) يعرف فيه ذلك الى ان المراد من العلم على تقدير حمله على المعنى الاضافي

جميع المسائل الكلامية بما فيها مباحث الامور العامة والجوهر والعرض	كثيرة تركناها مع ما يرد عليها مخافة الاطباب (قوله أي علم يعرف فيه ذلك الخ) أي المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب وصفاته قال بعض الفضلاء وهو كلام أهل السنة والجماعة لا المعزلة لانهم ينفون للصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف وفيه ان المعزلة لم ينفوا الصفات بمعنى عدم البحث عنها حتى
---	--

والنظر والدليل على المختار ومبحث الامامة والنبوة وازافته الى التوحيد والصفات لكون متائلهما بعضه وليس المراد منه خصوص المسائل المتعلقة بالتوحيد والصفات فلا وجه لما قيل لو أريد المعنى الاضافي كان محمول القضية أخص من موضوعها بل مبيناً له فان مبني علم الشرائع الخ عبارة عن المسائل الكلامية ولا شك ان العلم المتعلق بالتوحيد والصفات أخص منها بل مبين لها ضرورة مبيانية الجزء الخارجى لكلمة ويؤخذ من صنيعه أيضاً الجواب عما يقال ان قوله الموسوم بالكلام غير مناسب لانه مشعر بالباطل مع الاستثناء عنه وكما كان كذلك فغير مناسب والكبرى ظاهرة وأما الصغرى فلا شعارة بأن السابق ليس بوسم حيث خصص نسبة الوسم الى الكلام مع انه وسم وجبته بنفى عنه وحاصل الجواب لا ينسب ان السابق وسم لم لا يجوز ان يراد المعنى الاضافي بل هو الاول فلا يكون ما اشعر به باطلا وليس مستغنى عنه سلماً انه وسم ليسكن لا نسلم الاشعار يكون السابق ليس وسماً لان المراد الموسوم بالكلام في الاشهر فغايته الاشعار بأن ما قبله ليس وسماً في الاشهر سواء كان مشهوراً أم لا وعلى هذا لا ينفى عنه أيضاً (قوله أي المسائل المتعلقة الخ) قصد بهذا التفسير ايضاح ان في كلام الحلي اشارة الى ان العلم في كلام الشارح بمعنى المسائل لا الملكية ولا الادراك ووجهه ان المقصود بيان السبب الباعث على التأليف في علم التوحيد وأيضاً قوله يشتمل من هذا الفن الخ انما بناسب حمله على المسائل اذ المشمول للمختصر بعضها لا بعض الملكية أو الادراك (قوله قال بعض الفضلاء الخ) هو المولى العصام وحاصل ما ذكره ان قوله علم التوحيد الخ بالمعنى الاضافي بقرينة قوله الموسوم الخ اذ تخصيص الوسم بالكلام يصرفه عن المعنى العلمي الى الاضافي وانما حمل على الاضافي فيكون فيه اشارة الى دققة وهي الرمز الى الفرق بين كلامي أهل السنة والمعزلة وان الاول هو الذي يكون معنى علم الشرائع الخ دون الثاني اذ هو على المعنى الاضافي يكون معناه علم متعلق بالتوحيد والصفات وهذا المعنى انما يصدق على كلام أهل السنة فان المعزلة للمفلو في التوحيد فنوا الصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف ولو حمل على المعنى العلمي فانت



تلك الإشارة وفيه أنا لا نسلم عدم صدق المعنى الإضافي أعني العلم المتعلق بالتوحيد والصفات على كلام المعتزلة حتى تتحقق تلك الإشارة فإنه إن كان معنى التعلق بالصفات البحث عنها وجعلها محمولات حملاً إيجابياً على ذات الله تعالى بحيث يتحقق مسائل نظرية موضوعها ذات الله ومحمولها تلك الصفات فكلام المعتزلة كذلك إذ من مسائل كلامهم المطلوبة بالبيان الله قادر ومريد وعالم وحى ومشكلم الخ غابته أنهم لا يثبتون هذه الصفات على أنها أمور وجودية زائدة على ذات الله تبارك وتعالى بل يقولون جميع صفاته تعالى إما سلبية أو إضافية باضافته إلى شيء أو باضافة شيء إليه وهذا لا يمنع من كونها صفات له تعالى يتعلق البحث عنها بثبوتها لها وإقامة البرهان عليها كما أنكم لستم عن وجود الله تعالى مع أنه عين ذاته وعن الصفات السلبية مثل الوحدة والقدم والبقاء وكذا الإضافية مثل كونه علواً عظيماً أولاً وآخرها وصفات الأفعال كالقابض الباسط والخافض الراض وان كان معنى التعلق بالصفات البحث عنها وإثبات أحوالها فكلام المعتزلة أيضاً كذلك ضرورة بحثهم عنها بأنها ليست زائدة على ذات الله الخ وهذا هو معنى تفهم الصفات ولا يتم ما ذكره العصام إلا حيث يكون معنى ذلك التثني عدم بحثهم عنها بالوحيين السابقين وليس كذلك بقوله فيصدق على كلامهم الخ أي يصدق عليه أنه متعلق بمسائل التوحيد والصفات سواء كانت موضوعها ذات الله أو الوحدة والصفات وهو بمعنى قول الخيال أي علم يعرف فيه ذلك كما تقدم للحشي وقوله لأنه يبحث فيه الخ أي يبحث فيه عن الصفات بثبوتها له تعالى وعن أحوالها بأنها ليست زائدة ولك أن تقول زيادة عما ذكره الحشي سلمنا أنه لا يصدق على كلامهم أنه علم متعلق بالتوحيد والصفات فيكون في المعنى الإضافي رمز إلى تلك الدقيقة لكن لا نسلم فوات ذلك الرمز لو حمل على المعنى العلمي إذ هذا العلم من قبيل العلم اللقب لا العلم الاسم كما صرح به الخيال (٧٧) ولا شك أن اللقب يشعر

بثبوت معناه الأصلي لما لقب به كزبن العابدین وأقف الناقصة ضرورة أنه ما أشعر بمدح أو ذم فعلم التوحيد والصفات على تقدير كونه لقباً يدل بحسب

يكون كلامهم علماً يعرف فيه التوحيد دون الصفات بل تفهم بمعنى عدم إثباتها زائدة على الذات فيصدق على كلامهم أنه علم متعلق بالتوحيد والصفات لأنه يبحث فيه عن أحوال الصفات بأنها ليست زائدة على ذات الواجب (قوله فنسبة الوسم الخ) حيث قال الموسوم بالكلام قيل هذا ناظر إلى التوجيهين معاً يعني أن الشارح إنما أورد الموسوم بعد قوله علم التوحيد بناء على أن لفظ الكلام كان أشهر أسماء الكلام وعندي أنه ناظر إلى التوجيه الأخير ودفع اعتراض نشأ منه وهو أنه إذا كان علم التوحيد والصفات لقباً له فلا معنى لنسبة الوسم إلى الكلام بل الواجب أن يقول الموسوم

الأصل أن ذلك العلم متعلق بهما ولذا قال الكسائي في توجيه اختصاص الوسم بالكلام مع كون الأول علماً أيضاً لما كان نسبة هذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات لتحق معناه اللغوي في أغلب أجزائه وأشرفها وتنسبها بالكلام لمناسبة اعتبرت بينه وبينها على ما سيجيء تفصيلها جعل علم التوحيد والصفات عبارة عنها وجعل الكلام سعة لها وعلامة تدل عليها رعاية لهذه الحكمة انتهى نعم الإشارة على المعنى الإضافي أوضح وبعض الناظرين هنا ما هو جدير بالاعتراض عنه (قوله قيل هذا ناظر الخ) قائلة كمال الدين وحاصله جواب عما يقال أن قوله الموسوم الخ مستغنى عنه إذ قوله علم التوحيد الخ كافٍ في بيان العلم المقصود بالمدح سواء كان لقباً وهو ظاهر أو مركباً إضافياً إذ اضافته للتعريف والإشارة إلى العلم المعهود الذي يعلم منه التوحيد والصفات وحاصل الجواب أنه أورد قوله الموسوم بالكلام لمزيد الإيضاح بناء على أن الكلام كان أشهر أسماءه فيكون صفة كاشفة ولم يرتضه الحشي إذ دعوى الاستغناء على احتمال الإضافة لا وجه لها إذ قوله الموسوم بالكلام يفيد أن مدلول ذلك المضاف سمي بالكلام فقيسه قائدة سوى التعريف على أنا لا نسلم أن ذلك المركب الإضافي كافٍ في تعريف المقصود بالمدح إذ العلم المتعلق بالتوحيد والصفات مفهوم كل صديق بعلم المنطق ضرورة تعلقه بجميع المسائل النظرية التي منها مسائل التوحيد والصفات بل بالعلم الإلهي والفلسفة الأولى الذي هو بعض علوم الحكمة وهو ظاهر فيكون قوله الموسوم تخصيصاً لذلك المفهوم وأيضاً قول الخيال فنسبة الوسم إلى الكلام يدل لمن له ذوق سليم على أن جهة الاشكال التخيل في المقام تخصص نسبة الوسم بالكلام وعلى ما قاله كمال الدين فنطاق الاشكال الاثبات بقوله الموسوم سواء تعلق بالكلام وحده أو مع علم التوحيد والصفات فلو أراد الخيال ما ذكره لقال وقوله الموسوم بالكلام الخ تدبر (قوله فلا معنى لنسبة الوسم الخ) أنت خير من أن تبني هذا الاشكال جعل



الوسم من الاسم بالمعنى المتداول لاقسام العلم ولو جعل من الاسم بالمعنى المقابل للكتابة واللقب لا يصح نسبته لعلم التوحيد والصفات اذ هو لقب لا اسم بخلاف الكلام فانه يصح جعله اسما لهذا المعنى بنسبه على بعض اعتبارات التسمية به وان كان يصح اعتباره لقباً بناء على البعض الآخر اللهم الا ان يقال انه نظر الى ذلك ليكون لفظ الكلام لقباً فيكون أمس بمقام المدح وقوله والكلام معطوف على مدخول الباء والانصب وبالكلام فتأمل (قوله علماً له) أي للكلام بمعنى الفن فبمعنى استخدام وكذا في ضمير به اذ هو عائد للكلام بمعنى اللفظ وفي تمييزه بالاشتهار اجماعاً الى ان المناسيب للخيالي التعبير به لا يهاجم كلامه ان التسمية بعلم التوحيد الخ مشهورة وليس كذلك وقوله صفة موصحة اما كانت كذلك لعدم شهرته لقباً مع كلية المعنى الاضافي كما علمت وانما لم تكن عطف بيان لاشتقاقها وجوده وقوله كما يقال جاءني الخ مثال للصفة الموصحة (قوله اشارة الى ان فوائده كثيرة الخ) ذكر في المواقف انها تحصل اليقين للنفس لاجل ان تتخلى عن التقليد وتحصيله للغير بابضاح الحججة للمسترشد واقتضاح المعاندین باقامة الحججة عليهم فلا تؤثر على الغير شبههم وربما جرهم هذا الاقتضاح الى الاذعان والاسترشاد وحفظ قواعد الدين عن ان تزلزلها شبه المبطلين وان يبني عليه العلوم الشرعية كما تقدم بسطه وصحة النية بالاخلاص في الاعمال فان الاخلاص فيها بقدر معرفة الله تعالى وصحة الاعتقاد يقوته في الاحكام المتعلقة بالافعال وبصحة النية والاعتقاد يرجي قبول الاعمال وترتب الثواب وغاية هذه الفوائد كلها الفوز بسعادة الدارين فهو المطلوب لذاته وفي كلام بعضهم ان من فوائده الخلاص من السيف وسي الاولاد ونهب الاموال ومن الجزية وفي كلام الامام الغزالي ان الاشتغال بعلم الكلام ليس فرضاً عينياً اذ ليس يجب على كافة الخلق الا الاعتقاد الصحيح والتصديق الجزم (٧٨) وتطهير القلب عن الرب والشك في الايمان وذلك حاصل بالتقليد فان صاحب

الشرع صلوات الله عليه لم يطالب العرب في مخاطبته اياهم بأكثر من التصديق ولم يفرق بين ان يكون ذلك بايمان وعقد تقليدي	بعلم التوحيد والصفات والكلام فتخصيص الوسم يدل على انه لم يرد المعنى اللقبى ودفعه المحشي بقوله قسبة الوسم الخ يعني انما نسب الوسم الى الكلام مع كون كل منهما علماً له لاشتهاره به فيكون قوله الموسوم بالكلام صفة موصحة له بمنزلة عطف البيان كما يقال جاءني أبو حفص الموسوم بعمر (قوله من فوائده) اشارة الى ان فوائده كثيرة كما ذكر في شرح المواقف (قوله فان الشريعة الخ) أي الاحكام التي شرعها الله تعالى لعباده من الاعتقادات والعملات من حيث انها تطاع يقال لها دين يقال دانه
--	--

أو يقين برهاني وهذا مما علم ضرورة من مجاري أحواله في تركه ايمان من سبق من اجلاف العرب الى تصديقه أي لا يبحث ويرهان بل بمجرد قرينة وخيلة سبقت الى قلوبهم فتأدتها الى الاذعان للحق والاعتقاد لصدق فهو لاء مؤننون حقاً بل من فروض الكفاية لان ازالة الشكوك في أصول العقائد واجبة واعتوارها غير مستحب ولا يبعد ان يشور مبتدع ويتصدى لاغواء أهل الحق باقضية الشبهة فهم فلا بد ممن يقاوم شبهته بالكشف وبعارض اغوائه بالتبيح ولا يمكن ذلك الا بهذا العلم ولا تفك البلاد عن أمثال هذه الوقائع فوجب ان يكون في كل قطر من الاقطار وضع من الاصقاع قائم بالحق مشتغل بهذا العلم يقاوم دعة البدعة ويستبيل المائلين عن الحق ويصفي قلوب أهل السنة عن عوارض الشبهة فلو خلا عنه القطر خرج به أهل القطر كافة كما لو خلا عن الطيب والفقيه اتخى اذا علمت هذا فاعلم ان مقصود الخيالي بقوله اشارة الى قاعدة الرد على من ادعى ان قوله المنجي عن غياهب الخ لبيان الحاجة الداعية الى علم الكلام ووجهه عدم صحة ان تكون النجاة من الشكوك والالوهام هي الحاجة الداعية لحصول النجاة من ذلك بالاعتقاد الصحيح الذي يكفي فيه التقليد والحاجة الداعية لشيء مالا يمكن تحصيلها من غيره فتكون النجاة المذكورة فائدة لعلم الكلام ويجوز فيها بجعل فائدة لشيء ترثيه على غيره أيضاً وانما الحاجة الداعية هي الاقتدار على دفع ما عساه يرد من الشبهة على عقائد المسلمين ومقصوده بقوله من فوائده الرد على من ادعى انحصار فائدته في النجاة من الشكوك والالوهام وربما أوهمه قول المقاصد وغايته تخلية الايمان بالايقان ووجهه ما علمت من ان له فوائده كثيرة أشار الشارح الى جملة منها في قوله وبعد فان مبنى علم الشرائع الخ كما لا يخفى على المتأمل نعم لو أريد من غياهب الشكوك وظلمات الالوهام ما يترتب عليهما من عدم الفوز بسعادة الدارين محتم دعوى الانحصار المذكورة اذ ليس له فائدة مقصودة بخلافات سوى الفوز بسعادة الدارين وما عداها فوسيلة اليها قبل يمكن ان يقال مراد القائلين بحصر فائدته في النجاة المذكورة ان فائدته هو



حصول اليقين والبوافي لازمة هذه الفائدة تدبر ( قال الخياي والتهيب الخ ) في الصحاح يقال فرس أدهم غيب إذا اشتد مراده وقيل بعضهم عن تهذيب الأزهري أن الغيب هو الظلمة الشديدة فلا وجه لما قيل أنه مطلق الظلمة وإن اختلاف التعبير فنن والشكوك والالهام أن لوحظ تعلقها بقائض العقائد فالرجحان من حيث عمر الزوال وسهولته إذ الوهم لكونه أدراك المرجوح يكنى فيه أدنى مزيل ومن حيث أن الشك لا يحتمل في شيء من قائض العقائد بخلاف الوهم إذ السمعات الصرفة يكنى فيها الظن ولا يكون الوهم في قائضها ظلمة بطلب النجاة منها ومن حيث أن الشك يدع النفس في حيرة ضرورة أنه لم يحصل لها معه ماهو المقصود بالذات أعني التصديق في شيء من طرفي النسبة بخلاف الوهم يستلزم التصديق في الطرف الآخر من حيث أنه الأصل في النسب النظرية إذ النفس في حبه توجهها إلى هذه النسب أول ما يحصل لها الشك وإذا زال فهو قريب العروض إذ كثيراً ما يحصل الجزم وعند الثقات النفس إلى احتمال أن يكون الوهم دخل في الحكم بالنسبة أو دلالتها عادت إلى الشك وإن لوحظ تعلقها بنفس العقائد فالرجحان من الوجهين الأخيرين فقط إذ لا يحتمل شيء منهما في شيء من العقائد وإزالة الوهم فيها لرجحان طرفه الآخر المتعلق بتقيض العقيدة أشد مما قيل عليه أن الوهم راجح في الظلمة لأنه لا يزول إلا بدليل قطعي بخلاف الشك يزول بأي دليل كان فهو مبني على اعتبارها متعلقين بنفس العقائد وإن الرجحان من حيث سهولة الزوال وعسره وليس شيء منهما بلازم وإذا أريد من الشكوك الأدلة المعارضة لأدلة أهل السنة المساوية لها في الدلالة بحسب الظاهر من حيث أنها توجب الشك كذلك ومن الالهام المعارضات الضعيفة بالقياس إلى أدلتهم بحسب الظاهر من حيث أنها توجب الوهم كذلك في خلاف العقائد فالامر ظاهر ( قوله أي ذله وأطاعه ) من باب الحذف والإيصال أي ذل له وأطاع لا يعني جله ذليلاً وقوله يقال أمليت الخ في الصباح أمليت الكتاب ( ٧٩ ) علي الكتاب أملا لا ألقته عليه وأمليت

أي ذله وأطاعه ومن حيث أنها تكتب ملة يقال أمليت الكتاب وأمليت أي كتبه ففي إضافة النجم إلى الملة وللذين أشعار بأنه مقتدى أهل العلم والعمل لأن الكتابة شعار العلماء والعمل شأن الاتقياء وفي تأخير الدين عن الملة إشارة إلى شرف العلم على العمل ( قوله والاملا بمعنى الاملاء الخ ) قل عنه هذا جواب سؤال مقدر وهو أن يقال كيف يقال الشريعة من حيث أنها على ملة والحال أن الملة

الذي عليه الحق فهي على عليه بكرة وأصيلاً ( قوله في إضافة النجم الخ ) الإشارة ظاهرة على تقدير نجم أهل الملة والدين وكذا أن جعل إضافة النجم إليهما لكونهما طريقاً يتضح بالنجم السلوك فيه أو لأنه أوضح الملة والدين واستضاء به فإن أضيف النجم إليهما لكونهما مقره بأن شبهها بالسما في العلو والعظمة على سبيل الكتابة وإضافة النجم تخيل فالإشارة غير ظاهرة ( قال الخياي وقيل لها الخ ) قال السيد في دياحة المواقف ووجهه أنه يقال ملئت الثوب إذا خبطته الخياطة الأولى وجمعت قطعه فلا وجه لضعفه ويصح أن تكون الملة من قولهم طريق يمل أي مسلوكة لكونها طريقة مسلوكة ( قوله إشارة إلى شرف العلم الخ ) الأخبار في هذا الباب مستفيضة منها ما روى أبو سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فضل العالم على العابد كفضل علي أمي وعن عمرو بن قيس الملائي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فضل العلم خير من فضل العبادة وملاك الدين الورع وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم نعمت العظيمة ونعمت الهدية كلمة حكمة تسمعها فتطوي عليها ثم تحملها إلى أخ لك مسلم تعلمه إياها تعدل عبادة سنة وحسبك ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للأضياء على العلماء فضل درجتين وللعلماء على الشهداء فضل درجة ( قول الشارح وإن المختصر الخ ) جعله مختصراً لأنه ألف هكنا فيكون من قيل سبحانه الذي عظم جسم الفيل وصغر جسم البعوض أو لأنه أقصر فيه على إيراد العقائد كما يشعر به نسبه بذلك من غير ذكر مبادئ ودلائلها والاختلاف فيها وقوله الهمام معناه الملك العظيم الهمة والسيد الشجاع السخي خاص بالرجال وقوله نجم الملة والدين رمز إلى لقب المصنف نجم الدين وكنيته أبو حفص واسمه عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل بن محمد بن لقمان النسفي نسبة إلى أنف بفتح النون والسيف المهمة من بلاد ما وراء النهر كان أماً قاضلاً أصوا مشكلاً محدثاً مفسراً حافظاً نحويًا فقيهاً يقال له مفتي الثقلين لأنه كان يعلم الانس والجن أخذ الفقه عن جماعة معتبرين منهم صدق

عليه أملاء والاولي لغة الحجاز وبني أسد والثانية لغة بني تميم وقيس وجله الكتاب العزيز بهما وليل



الاسلام أبو اليسر محمد البرزوي وله شيوخ كثيرة جمع أسماهم في كتاب منها تعداد الشيوخ لعمر وتصانيف كثيرة تقرب من  
 المائة منها الاشعار المختار من الاشعار في عشرين مجلداً وكتاب في علماء سمرقند وكذلك كانت ولادته بنصف سنة إحدى وستين  
 وأربعمائة ووفاته سنة سبع وثلاثين وخمس مائة لكن قال الزرقاني في شرح المواهب العفائف النسفية التي شرحها السعد  
 التفتازاني لأبي الفضل محمد بن محمد بن محمد المعروف بالبرهان الحنفي النسفي له مختصر تفسير الرازي ومقدمة في الخلاف  
 وتصانيف كثيرة في علم الكلام وغيره توفي سنة سبعمائة واثنين وثمانين وهو متأخر عن النسفي صاحب التفسير والفتاوى وغيرها  
 وغير صاحب الكنز والمدارك في التفسير واسم عبد الله بن أحمد وغير أبي المعين النسفي ميمون بن محمد كلهم حنفيون من  
 نسب انتهى (قوله سميت الجنة به) فيه إشارة إلى أن المراد هو المعنى اللغوي وما ذكر من المعاني الثلاثة وجوه للتسمية وأما  
 ما قيل أنه على الأولين لقب وعلى الأخير مركب أضافي فليس بشيء نعم يصح اعتباره مركباً إضافياً بناء على تلك المعاني الثلاثة  
 وأشار بكلمتي إما وأو إلى أن الواو في كلام الخليل بمعنى أو بناء على عدم جواز استعمال المشترك في معانيه إذ السلام في الوجه  
 الأول مصدر سلم وفي الثانية اسم مصدر بمعنى التسليم وفي الثالث صفة مشبهة وقوله أو لأنهم مخاطبون بالسلام فيكون السلام  
 بمعنى التسليم وقول سلام عليكم سواء كان التسليم من الملائكة لأهل الجنة أو من بعضهم لبعض أو من الله تعالى لهم فني  
 الحديث الصحيح أنه عليه السلام قال ينادي أهل الجنة في نعيمهم إذا سطع لهم نور فوضعوا رؤسهم فإذا الرب عز وجل قد أشرق  
 عليهم من فوقهم فقال السلام (٨٠) عليكم أهل الجنة فذلك قوله سلام قولاً من رب رحيم فينظر إليهم وينظرون

من المضاعف والاملاء من الناقص (قوله سميت الخ) يعني أن دار السلام مركب أضافي سميت الجنة  
 به إما لأن أهلها سالمون من الآفات أو لأنهم مخاطبون بالسلام وعلى هذين التقديرين يكون لفظ  
 السلام مصدراً أو لأن السلام من أسماء الله تعالى أضيف الجنة إليه تشريفاً لها كما يقال بيت الله للمسجد  
 الحرام فيثبت يكون لفظ السلام صفة مشبهة (قوله ومعنى هذا الاسم هو الذي منه السلامة) أي  
 في المبدأ وبه السلامة أي في المعاد أو معناه ذو السلامة عن جميع النقائص (قوله فوجه تخصيص  
 هذا الاسم) يعني إذا كان السلام من أسماء الله فوجه تخصيص إضافة الدار إليه دون اسم آخر ظاهر  
 لأن معنى هذا الاسم المعطى للسلامة والجنة دار السلامة فني كل منهما معنى السلامة (قوله كناية عن

ولا يلتفتون إلى شيء من  
 التعميم ماداموا ينظرون إليه  
 حتى ينجب عنهم فيبقى  
 نوره وبركته عليهم في  
 دارهم كذا ذكره الامام  
 محيي السنة في معالم  
 التنزيل فيكون في كلامه

إشارة إلى أن ما ذكره الخالي في الوجه الثاني مجرد تمثيل وقوله مصدراً أي لصفة مشبهة وإن كان  
 على الثاني اسم مصدر كما علمت وقوله أو لأن السلام الخ فيكون للجنة انتساب إليه تعالى بلا خفاء فصح الإضافة وقوله أضيف  
 الخ بيان لفائدة الإضافة خارج عن وجه التسمية ولما كانت فائدة الإضافة أعني الاختصاص ظاهرة من الوجه الأول والثاني كما  
 لا يخفى لم يتعرض ليانها بخلانها على الثالث فإن إضافة الدار إليه تعالى لا يصح أن تكون لاحاطتها به بل يجب أن تكون لكونها  
 مخلوقة أو مملوكة له تعالى والأشياء جميعها كذلك فلم تظهر فائدة الاختصاص فاحتاج إلى بيان أن للإضافة هنا فائدة أخرى وهي  
 تشريف المضاف ومناط التشريف هنا بمعرفة المقام كون الدار مغتبرة معظمة عنده تعالى لا أنها مملوكة له أو مخلوقة وقوله صفة  
 مشبهة عبارة بعضهم والسلام في الوجه الثالث يحتمل أن يكون مصدر سلم أو اسم مصدر سلم لكنه استعمال بمعنى السليم من النقائص  
 أو بمعنى المسلم في الأولى والعقبى انتهى (قوله أي في المبدأ الخ) هذا أولى من جعل قوله وبه السلامة تفسير لما قبله ووجه تخصيص  
 الأول بالمبدأ أن من بدل على الابتداء فيناسب المبدأ فبقي به للمعاد والظاهر أن يقال لفظ منه إشارة إلى أنه المصدر للسلامة والفاعل لها  
 ولفظ به إشارة إلى أنه السبب لها فجموعها إشارة إلى أنه العلة التامة لاعطاء السلامة وبالجملة فالسلام على هذا من الصفات الفعلية  
 وأما على ما ذكره بقوله أو معناه الخ يكون من الصفات السلبية وكلا المعنيين مذكور في المواقف وقوله عن جميع النقائص  
 أي في ذاته وصفاته وأفعاله ووجه إضافة الجنة إلى السلام بهذا المعنى أنها لما كانت مقاما للسالمين من الآفات والآلام والزوال  
 فاسبب إضافتها لله تعالى السليم عن جميع العيوب ومحصله أن في الدار السلامة عن بعض النقائص والله تعالى محل السلامة عن  
 جميعها فني كل معنى السلامة كما ذكره الخالي فما قبل أنه على هذا المعنى لا يظهر وجه تخصيص هذا الاسم للإضافة فلذا تركه



الخيالي انتهى ليس بشيء وإنما تركه لاظهرية ما ذكره فإن السلام عليه بمعنى المعطي للسلامة والجنة محل لمن ظهرت فيهم أثر تلك الصفة أعني إعطاء السلامة فيكون في الإضافة إيعاء إلى أن أهلها كذلك لكون مالكها معطيا للسلامة تندير ( قول الشارح في ضمن فصول) المراد من الفصول الأدلة العقلية وسماها فصولا لكونها فاصلة بين الحق والباطل أو لكونها مفصلة ممتازة عن شبه المبطلين والمراد من النصوص الأدلة السمعية وعلى هذا فوجه جعل الأولى قواعد للدين وجعل الثانية حلبة للبين كالجواهر والنصوص ظاهرة إذ مبنى الدين على الأدلة العقلية كما لا يخفى وقوله في ضمن الخ وفي أثناء الخ حال لازمة من غرر الفرائد وهي لا تستدعي أن يذكر المصنف تلك المسائل مع أدلتها كما هو واضح لمن تأمل وفي الكلام احتمالات أخر تعرف مع بقية الفاظ الشارح من الحواشي ( قوله فذكر اللازم الخ ) المراد باللازم التابع في الوجود وباللزم المتبوع فيه والاستقلال من اللازم بهذا المعنى إنما يكون من حيث أنه ملزم باعتبار الوجود الذهني فلا يقال إن اللازم من حيث أنه لازم لا ينتقل منه إلى الملزم لجواز أن يكون أعم ولا دلالة للعام على الخاص ( قوله ويجوز أن يكون استمارة الخ ) ليس هذا مقابلا لما ذكره الخيالي فإن كلامه محتمل له بل هو معطوف على قوله لأن المعرض عن الشيء الخ وتقديره أن طى الكشع إذا كان كناية عن الاعراض يجوز أن يكون قبل اعتبار الكناية من قبيل الحقيقة بأن يكون إضافة الكشع إلى المقال بمعنى في بأن يعتبر المقال طرقا اعتباريا والكشع للطاوى لانه ويجوز أن يكون من قبيل الاستمارة المكنية بأن تكون إضافة الكشع إلى المقال لامية على أن يكون الكشع للمقال لا للطاوي بتشبيه المقال بنى الكشع بجامع مطلق الاقادة وقوله والمآل واحد وهو أن يكون الكلام كناية عن الاعراض وتقديرها على الاحتمال الثاني أن طى كشع المقال لازم لجعل المقال معرضا فهو كناية عنه ثم إن جعل المقال معرضا لازم لاعراض الطاوى لأن من أعرض عن شيء يجعل ( ٨١ ) غيره معرضا عنه فهو

(الاعراض) لأن المعرض عن الشيء يطوى كشعه عنه فذكر اللازم الذي هو طى الكشع وأراد الملزوم وهو الاعراض ويجوز أن يكون استمارة تخيلية مرشحة بأن شبه في نفسه المقال بمآله كشع فاقبت الكشع تخيلا ورشحه بالطى والمآل واحد ( قوله ولما تعدد المتبوع الخ ) نقل عنه وهذا جواب سؤال مقدر وهو أن يقال إن الأعراب للتابع والبدل يكون واحدا فلم تعدد الأعراب ههنا فاجاب

( ١١ - حواشي المقائد أول ) كثر الرماد إلى كثرة احراق الخطب تحت القدر ومنها إلى كثرة الطباخ ومنها إلى كثرة الاكلة ومنها إلى كثرة الضيفان ومنها إلى المطلوب وهو المضيف أفاده بعض حواشي قول أحمد ( قال الخيالي مجموعهما بدل الخ ) أي بدل كل من كل بقرينة قوله أو بيان إذ للبائرين البدلية والبيان هو بدل الكل وكون المجموع بدل كل بناء على أن المراد من الاطتاب التعبير عن المقصود بلفظ زائد عنه سواء كان لفائدة وهو الاطلب في الاصطلاح أولا سواء كان الزائد متبعا وهو الحشو أو غير متعين وهو التطويل فيتناول الاطتاب بهذا المعنى أقسام الزائد الثلاثة ومن الاخلال أن يكون التعبير بلفظ ناقص عن المقصود سواء كان وافي به وهو الإيجاز أولا وهو الاخلال في الاصطلاح إذ لو أريد المعنى الاصطلاحي لكان الظاهر أن المجموع بدل بعض فإن المراد من الطرفين الزيادة والتقصان والاطتاب والاخلال بهما وقرينة هذه الإرادة أنه لولاها لما كان في كلامه دلالة على أنه تباعد عن الإيجاز أيضا وإنما لم يعتبر كل واحد من الاطتاب والاخلال بدل بعض بأن يلاحظ الابتدال قبل العطف حتى لا يتوجه الاشكال الآتي فيحتاج إلى الجواب كما قال العصام لأن بدل البعض على ما قال الرضي قائده كبدل الاشتغال البيان بعد الاجمال والتفسير بعد الإبهام لما فيه من التأثير في النفس وذلك أن المتكلم يحقق بالتالي بعد التجوز والمساخنة بالاول قول أكلت الرغيف ثلثه فتعصم بالرغيف ثلث الرغيف ثم تبين ذلك بقوله ثلثه وكذا في بدل الاشتغال فإن الاول فيه يجب أن يكون بحيث يجوز أن يطلق ويراد به الثاني نحو أعجبتني زيد علمه وسلب زيد ثوبه فقلت أعجبتني زيد إذا أعجبتك علمه وسلب زيد إذا سلب ثوبه على حذف المضاف ولا يجوز أن تقول ضربت زيدا وقد ضربت غلامه انتهى وهو صريح في أن بدل البعض لا يكون إلا حيث يقصد تعلق الحكم ببعض الأجزاء دون البعض الآخر إلا أنه عبر أولا بالكل لغرض الاجمال ليكون وسيلة إلى التفصيل وهو هنا غير صحيح إذ ليس



المراد من نسبة التجاني الى الطرفين نسبتة الى أحدهما بل لهما جميعا بقريضة العطف فلو جعل بدل بعض لكان فيه تناقضا مع منافاته للمقصود وما يقال ان محل كون بدل البعض يقصد به تعلق الحكم ببعض الاجزاء ما لم يعطف عليه فان عطف عليه لا يقصد منه ذلك ومعنى كون المبدل منه جينثذ غير مقصود بالنسبة انه لم يقصد بها من حيث التعبير عنه بلفظ المبدل منه لاعدم مقصودية ذاته بجميع أجزائها والا لزم التناقض بالنسبة للمبدل أيضا لانه بعض الاجزاء فيه انك قد علمت ان المقصود يبدل البعض انما هو لتحقيق التجوز السابق بالتعبير عن البعض باسم الكل فان عطف عليه ولوحظ العطف قبل الابدال فبدل كل وان لوحظ بعده فان ذلك الفرض وما ذكره من معنى عدم المقصودية قائما هو في بدل الكل وأما في بدل البعض فعناء ان لا يكون الكل مقصودا بجميع أجزائه بل بعضها ولا تناقض فتدبر (قوله متعدد معنى) يفيد ان مناط الجواب ملاحظة تعدد معنى المتبوع سواء وقع التعبير عنه بلفظ التثنية أو الجمع أو لفظ مفرد فما قيل انه لا يتجش في مثل قولنا الشاة نظيفة جلدها ولحمها وعظمها والخزير نجس جلده ولحمه وعظمه ليس بشيء وعدل الحياى عما قال العصام الاوجه في الجواب ان يقال أحري الاعراب على كل منها مع ان المجموع مستحق لاعراب واحد لان كلا منهما قابل للاعراب في اعراب أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح كما يقولون في اعراب جاء في القوم واحداً واحداً حيث أعرب واحداً واحداً اعرابين مع ان المجموع حال واحد انتهى لما قيل عليه ان كون آخر التاني آخر المجموع يصلح ان يكون مرجحاً ( قال الشارح ) والمشول لثيل العصاة هذه اللام مثلها في قوله ( ٨٢ ) تعالى فعال لما يريد دخلت في المفعول الثاني لنا كبد العامل يقال سألت الله العافية

فوله ولما تعدد الى آخره وحاصله ان المتبوع أيضا متعدد معنى فكأنه ذكر كلا من المتبوعين على حدة وعقبه بتابعه (قوله بان الجملة الثانية انشائية الخ) يعني ان الجملة الثانية وهي قوله نعم الوكيل جملة انشائية لان افعال المدح وضعت لانثائه والجملة الاولى أعني قوله وهو حسي جملة اخبارية فلا يجوز عطف احدهما على الاخرى بالواو لسكمال الانقطاع وكذا لا يجوز عطفه على حسي أما على تقدير عدم التأويل فلانه يلزم عطف الجملة على المفرد وهو غير جائز لما مر وأما على تقدير تأويله بحسبى فلانه وان حصل المناسبة بينهما بان كلا منهما جملة فعلية لكن الاولى خبرية والثانية انشائية على هذا التقدير أيضا (قوله ويرد عليه الخ) يعني ان الجملة الاولى وان كانت خبرية صورة لكنها واقعة في محل الدعاء والمقصود بها انشاء الكفاية لا الاخبار بانه تعالى كاف في نفس الامر التي يمنع من العطف	طلبها منه وارثك فيه بعض الناظرين (قوله وضعت لانثائه) يعني انها منقولة من معانيها الاصلية الى الانشاء والمنقول من قبيل الحقيقة الموضوعية (قوله بالواو) خصها لانها التي يمنع من العطف
---	---

بها كمال الانقطاع بين الجملتين نظراً لكونها لمطلق الجمع وهو لا يكفي في قبول العطف بها لتحقيقه في الجمل التي لا يحسن العطف بينها بخلاف الفاء وم وحتى فان لها معنى اذا وجد كان العطف مقبولا سواء وجد بين المعطوف والمعطوف عليه جهة جامعة أولا نحو زيد يكتب فيعطى أو ثم يعطى اذا كان يصدر منه الاعطاء بعد الكتابة ومثل الواو ما استعمل في معناها من بقية حروف العطف مجازاً (قوله اما على تقدير عدم التأويل) المناسب أما على عدم تقدير التأويل لان حسب وان كان في الاصل اسم مصدر لا حسب بمعنى كفى اسكنه مؤول بمعنى الحسب والكافي فيكون بمعنى يحسبني ويكفني قطعاً الا انه تارة يلاحظ تأويله بذلك فيكون في قوة الجملة وتارة يلاحظ من حيث صورته فيكون مفرداً وأنت بعد هذا لا ييب عنك ان الشرط في عطف الجملة على المفرد تضمن المفرد معنى الفعل سواء لوحظ هذا التضمن أم لا ولذا لم يتعرض الحنفي لهذا الاحتمال (قوله لما مر) أي لسكمال الانقطاع بين المفرد والجملة قبل ولعل المراد به معناه اللغوي والا فهو بمعناه الاصطلاحي لا يوجد الا بين الجملتين (قوله بان كلا منهما جملة فعلية) أي وان كانت احدهما تحقيقاً والاخرى تقديرأ قوله على هذا التقدير أيضا قيل لا يخفى انه لا حاجة الى هذا اذا ما تغير الثانية عن الحالة التي كانت عليها في التقدير الاول بل التعبير انما وقع في الاولى فلو قدم هذا الكلام على قوله والثانية انشائية حتى يكون متعلقا بلكن الاولى خبرية فقط لكان سديداً تأمل (قوله لكنها واقعة في محل الدعاء) أشار بهذا الى دفع ما يقال ان جعل وهو حسي انشائية خلاف الظاهر ومحصله انه وان كان خلاف ظاهر اللفظ لكن يقتضيه المقام وهو الدعاء وقوله والمقصود منه انشاء الكفاية الخ أشار به الى ان



ما اعتبره المحشي من كونه لانشاء التوكل غير مناسب وان كان صحيحاً بان يلاحظه ان الكافي في جميع الامور هو من يتوكل عليه ويغوض اليه جميع الامور فيكون التوكل لازماً لمعنى الكفاية واذا جعل لانشاء التوكل يكون بمعنى اللهم اجعلني متوكلاً عليك لا يعني يارب فوضت اليك اموري كما وهم وعلى كونه لانشاء الكفاية معناه اللهم احسبني وكافني ولعل الخيال اثر الاول المناسبة قوله ولعم الوكيل (قوله وهو ظاهر) أي كون جملة هو حسي انشائية ظاهر فانه مقتضى مقام الدماء فلا حاجة الى ما قبل وجه الظهور ان ياء المتكلم دال على ان المراد منه انشاء التوكل لان كفايته تعالى للمتكلم غير معلوم لان كفايته تعالى لكل أحد لو كان واجباً أو ممكناً قطعياً لما علقها على التوكل في قوله تعالى ومن يتوكل على الله فهو حسبه ولما كان للدعاء بالكفاية معنى كما في قوله اللهم اكفني فيما هممت فاذا كان كفايته تعالى للمتكلم غير معلوم فلا يجوز الاخبار عنه وأما اذا كان الكفاية مجرداً عن ياء المتكلم فالأخبار عنها جائز لان مطلق الكفاية من صفاته الفعلية كالغضب فانه على الإطلاق صفة له تعالى لكن غرضه تعالى لو احسد بعبه غير معلوم انتهى (قوله قال بعض الافاضل) هو المولى عصام الدين وقوله انشاء لشرحه عبارة العصام انشاء مدح لشرحه فتجصل اللام في عبارة المحشي لتعليل (قوله والواو فيه اعتراضية) ذكر المحشي في حواشيه على المطول توجيه اعتراض الشارح المبني على تعيين ان تكون الواو للعطف بأن العطف هو الاصل في الواو وبعدم صحة ان تكون حالية لكون المعنى ليس على قيد ما قبلها بها وعدم صحة كونها اعتراضية لان تجويز الاعتراض آخر الكلام قول ضعيف وانه لا جزيل نكتة له هنا انتهى وحينئذ يتوجه ما قيل هنا وأنت خير بان الاصل (٨٣) في الواو العطف فإلم

بصرف عنه صارف لا يعدل الى الاعتراض سيما اذا لم يستقم على مذهب الجمهور على ان جعل الواو للاعتراض اذا ارتكب قد يرتكب أولاً في قوله ونعم الوكيل حتى لا يحتاج

وهو ظاهر قال بعض الافاضل ينقل الكلام حينئذ الى عطفه على قوله والله الهادي وان جعل ذلك لانشاء المدح فنقل الكلام الى عطفه على قوله شأرت وجعله انشاء لشرحه بعيد جداً أقول جملة والله الهادي ليس معطوفاً على جملة شأرت حتى يلزم البعد بل هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية كما في قوله ان الثمانين وبلغتها فكانه قال اللهم اهديني الى سبيل الرشاد وأعطني العصمة والداد وعدل الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كما في الحمد لله (قوله وأيضاً يجوز عطف القصة على القصة الخ) معنى عطف القصة على القصة على ما بينه السيد الشريف نافلاً عن صاحب الكشف ان بعطف جعل مسوقة لغرض على جعل مسوقة لغرض آخر مناسبة بين الغرضين فكما كانت

الى ادعاء انشاء المدح انتهى وبالجمله فليس هناك ما يمنع من جعل الواو في ونعم الوكيل اعتراضية وقد ناقش بعض المحققين فيها توهم المحشي ما لما بان واو الاعتراض هي واو الاستئناف تسمى بالاول في التوسط وبالثاني في التأخر فحمل الضعف المذكور التسمية ولا مشاحة فيها ونكتة الاعتراض هنا الأفعال في المدح وتأكيد السؤال نحو وهم مهتدون في قوله تعالى قال يا قوم اتبعوا المرسلين اتبعوا من لا يسألكم أجراً وهم مهتدون وأيضاً هو تذييل لحسي لان من معناه واكتفى به وأنوكل عليه ومنه معنى نعم الوكيل نعم الكافي فكانه قيل هو وكيل ونعم الوكيل أو هو كافي ولعم الكافي كما في ذلك جزئياً هم بما كفروا وهل يجازي الا الكفور وقد جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقاً فذان نكتان جزئيتان انتهى (قوله كما في قوله ان الثمانين الخ) آخره قد أحوجت سمعي الى ترجمان وقد وقع وبلغتها في أثناء الكلام بين اسم ان وخبره وهو أول أقسام الاعتراض المعدودة في التلخيص والقسم الثاني الواقع بين كلامين متصلين وجوز بعضهم وقوعه في آخر الكلام وبين كلامين غير متصلين وما نحن فيه انما هو من القسم الرابع فالمراد ان الواو فيها نحن فيه اعتراضية بعدها جملة دعائية نظير الواو التي في قول الشاعر وان كانا من قسمين (قوله كما في الحمد لله) أي نظيرة وان كان هذا معدولاً عن الفعلية التي هي أصل له حيث كان حمدت الله حمداً بخلاف ما نحن فيه وفيه إشارة الى ان مناط افادتها الدوام والثبات بناء على القرينة هو كونها اسمية لاصيرورتها اسمية اذ الاسمية مطلقاً بعيدة عن الزمان المقنض للتجدد والحدوث المتأني لمعنى الدوام وكذا افادتها التوكيد باعتبار اسبتها لاصيرورتها اسمية (قوله ان بعطف جعل الخ) وذلك كما في قوله تعالى وبشر الذين آمنوا الى قوله هم فيها خالدون عطف مجموع هذه الجمل المسوقة لبيان ثواب المؤمنين لا ترغيب على مجموع قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على



عبدنا الى قوله أعدت للكافرين للتعليق بأحوال المرتابين في حقبة القرآن من تكليفهم باتيان ما يساوي أقصر سورة مما نزل  
وتقرينهم ونهيدهم وإبعادهم بالنار الموصوفة فالعطف على العطف كل من المجموعين من غير نظر الى أجزائهما حتى يطلب  
المساكلة بينهما بالخبرية والانشائية وإنما المدار على أن يتحقق تناسب بين غرضي المجموعين كما في هذه الآية فإن المجموع الاول  
بيان لحال المرتابين لترهيب والثاني وصف لحال المؤمنين للترغيب وبينهما تناسب التضاد فإن كل واحد من الضدين وكذا  
التقيضان مناسب للآخر لاشتراك الضدين في التضاد والتقيضين في التفاضل فإن كل واحد من الضدين مضاد للآخر وكذا  
كل واحد من التقيضين هذا والاولى ان يراد من عطف الفضة ان يعطف مجموع على مجموع سواء كانا من قبيل الجمل أم لا  
ليتناول العطف في مثل قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن حيث عطف مجموع الظاهر والباطن على مجموع الاول  
والآخر لمناسبة بينهما في ان كلا وصفان متقابلان ولو عمدت الى عطف الأحاد على الأحاد لأتجد التاسب ( قوله فعلى هذا  
يشترط الخ ) ان قلت عبارة الكشف على خلاف ذلك قال فان قلت علام عطف قوله تعالى وبشر الذين ولم يسبق أمر ولا  
نهي يصح عطفه عليه قلت ليس الذي اعتمد بالعطف هو الأمر حتى يطلب له مشا كل من أمر أو نهى يعطف عليه إنما اعتمد  
بالعطف هو جملة وصف نواب المؤمنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين كما تقول زيد يعاقب بالقيد والارهاق  
وبشر عمرا بالعمو والاطلاق اه فان تعبيره بالجملة والتخيل بما ذكر يدلان على عدم الاشتراط قلت ذكر السيد ان ليس المراد  
من الجملة الكلام المتضمن اسناداً بل أريد به معنى المجموع أي المعتمد بالعطف فهو مجموع قصة بين نواب المؤمنين على  
مجموع قصة بين نواب عقاب ( ٨٤ ) الكافرين وان في المثال عطف قصة عمر والدلالة على حسن حاله على قصة

زيد الدالة على سوء حاله	أشد كان العطف أحسن من غير نظر الى كون الجمل خبرية أو انشائية فعلى هذا يشترط في عطف
لكنه اقتصر من القصتين	القصة على القصة ان يكون كل من المعطوف والمعطوف عليه جملاً متعددة وهما ليس كذلك ولعل
على ماهو العدة فيها	الحشي أراد بعطف القصة على القصة عطف حاصل مضمون احدي الجملتين على حاصل مضمون
وكأنه قال زيد يعاقب بالقيد	الأخرى من غير نظر الى اللفظ وهذا العطف مما جوزة الشارح في شرح التلخيص في بحث الفصل
والارهاق فما أسوأ حاله	والوصل ووصفه بالدقة والحسن وأيده بمثال أورده صاحب الكشف وهو زيد يعاقب بالقيد والارهاق

وما أخسره فقد ابتلى ببلية كبرى وأحاطت به سيئاته وبشر عمراً بالعمو والاطلاق فما أحسن حاله وما أنجاه وبشر  
وأرجحه وأنت خير بأن هذا خلاف الظاهر من غير ضرورة فانه اذا جاز عطف جمل متعددة على جمل متعددة لتاسب الفرضين فلم لا يجوز  
عطف جملة على جملة أخرى لتاسب الفرضين أو لتاسب حاصل مضمون أحد أهما لحاصل مضمون الأخرى مع قطع النظر عن الاخبارية  
والانشائية فانهما يتعلقان باللفاظ والمعاني الاول دون الحاصل والخلاصة فلذا ذهب الشارح الى ان مثل هذا العطف من قبيل عطف  
القصة كما هو ظاهر كلام الكشف ووصفه بالدقة حيث قطع النظر فيه عن خصوصية الانشائية والخبرية والحسن حيث يوجب اعتباره  
الخلاص من التكاليف التي اعتبرت في عطف الانشائية والاعبارية فقول الكشف ليس الذي اعتمد بالعطف الخ أي ليس المعتمد  
بالعطف الأمر أي الجملة المشتعلة عليه من حيث هي أمر أي جملة متشعبة عليه والتعبير عن الفعل والضمير المستتر فيه بالفعل شائع  
في عباراتهم بل المعتمد جملة وصف نواب المؤمنين أي الجملة من حيث انها مينة لنواب المؤمنين مع قطع النظر عن كونها أمراً  
( قوله ولعل الحشي الخ ) خصه بذلك نظراً للمقام والا فلعطف القصة كما يتناول هذا يتناول ما ذكره السيد في معناه وقوله  
عطف حاصل الخ أي لتاسب بين الحاصلين أعني وصفه تعالى بالكفاية والتوكل من حيث انهما وصفان له تعالى بينهما لزوم كما  
قدمت الإشارة اليه ولك ان تراعى مناسبة الحاصلين في غرضهما وان لم يراع مناسبة الحاصلين اذ هما متماثلان ضرورة ان المقصود  
منهما مدحه تعالى ( قوله من غير نظر الى اللفظ الخ ) فيه إشارة الى دفع ما ذكره السيد حيث قال ان أراد بعطف الحاصل  
على الحاصل تأويل أحدهما بحيث يتفقدان في الخبرية والانشائية فذلك عطف الانشاء على الخبر أو بالعكس بناء على التأويل لا قسم آخر  
من العطف بينهما كما زعمه وان أراد به انه لا تأويل هناك فهو عطف الجملة الانشائية على الخبرية أو بالعكس من غير ان يجعل  
أحدهما بمعنى الأخرى فلا فائدة لقوله عطف الحاصل على الحاصل ومحصل الدفع ان المراد الثاني ولا نسلم انه من عطف



الانشائية على الاخلاقية بل من عطف الحاصل على الحاصل مع قطع النظر عن الانشائية والاخبارية قوله والارهاق بالمهمة التضييق وتكليف العسر يقال ارفع عسرا اذا اصابه به وغسله قوله وان رده السيد أي لاجرة هذا الرد كما يعلم بالتأمل فيما ذكرنا أخذاً من كلام المحشي في حواشيه على المطول وعلى تسليم ان عطف القصة ما ذكره السيد فيمكن اعتباره فيما هنا بأن يلاحظ مثل ما اعتبره السيد في المثال المتقدم بأن يقال التقدير وهو حسي فما أعظم كفايته ونعم الوكيل فما أعظم وكالته أو أن قوله وهو حسي جملتان صغرى وكبرى باعتبار أن حسي في تأويل محسنى وان نعم الوكيل مشتمل على جملتين لان الخصوص بللدح إما مبتدأ أو خبر وعلى كلا التقديرين هي جملة ونعم الوكيل أخرى والمراد من الجمل ما فوق الواحد كما يشعر به التوصيف بالتعدد (قوله ولا يمكن جعل الخ) عبارة التلخيص وأنا أسأل الله من فضله أن ينفع به كما نفع بأصله أنه ولي ذلك وهو حسي ونعم الوكيل فالواو في وهو حسي ليست للاعتراض لان تجويزه آخر الكلام قول ضعيف وليس هنا نكتة جزئية وليست للحال من مفعول أسأل ولا من ضمير ولي لعدم صحة اعتبار التقييد فهي للعطف إما على جملة وأنا أسأل الله فتكون حالا والانشائية لا تقع حالا وإما على جملة أنه ولي ذلك فتكون لتعليل السؤال والانشائية لا تكون علة فمعين ان تكون جملة وهو حسي خبرية وأنت خبير بما تقدم أنه لا مانع من جعلها اعتراضية والنكتة جزئية أو جعلها استكافية قد ذكر (قوله ولا يقول صاحبه الخ) في المطول من يشترط اتفاق الجملتين خبراً وانشاء لا يسلم صحة ما ذكره الكشاف من المثال أعني زيد يعاقب الخ ولنا قال المصنف ان قوله وبشر الذين آمنوا عطف على محذوف يدل عليه ما قبله . ( ٨٥ ) أي فأنذروهم وبشر الذين آمنوا

وبشر عسراً بالعمى والاطلاق وان رده السيد السند هذا لكن بقي هنا بحث وهو ان الشارح انما رد هذا العطف في عبارة التلخيص ولا يمكن جعل وهو حسي فيه انشاء ولا يقول صاحبه بعطف القصة على القصة بشي من المعنيين على ما لص عليه الشارح في بحث الفصل والوصل منه فلا يتم جواب المحشي من قبله نعم لو كان قصد الشارح رد هذا العطف مطلقاً لم لكنه ليس كذلك كيف وقد اعترف به في شرح الكشاف ويوقعه في القرآن نحو \* ما واهم جهنم وبئس المهاد \* (قوله وردده بعض الفضلاء الخ) أي رد سيد المحققين رد الشارح هذا العطف في حاشيته على شرح التلخيص بأنه يجوز عطف نعم الوكيل على مجموع هو حسي بأن يقدر المبتدأ في المعطوف اما مقدماً ليناسب المعطوف عليه أي هو نعم الوكيل فيكون الخصوص مقدماً على نعم الوكيل نحو زيد نعم الرجل على

أي من قبل صاحب التلخيص اذ هذا الاعتراض الذي أورده الشارح انما هو على صاحب التلخيص في عبارة فقط وعبارته غير صالحة لجعل وهو حسي انشاء فلا يتم الجواب الاول من المحشي القائم مقام صاحب التلخيص لاصلاح عبارته وصاحبه لا يقول بعطف القصة فلا يتم الجواب الثاني أيضاً ويجوز ان يكون الضمير في قبله للمحشي احترازاً عن الجواب الذي ينقله عن السيد ويجوز ان يكون اضافة جواب الى ما بعده عهدية مراداً به الجواب الثاني فيكون فيه اشارة الى صحة الجواب الاول من قبله كما أشرنا اليه واعلم ان المنقول عن الشارح في حواشيه على المطول انه لم يقصد بقوله ان التركيب فيه عطف الانشاء على الخبر الاعتراض عليه بل التنبيه على صحته قال المحشي هناك وبؤيده انه لم يحكم بطلان العطف في شي من الاحتمالين وانه اختار هذه العبارة في خطبة شرح المقائد السنية وغيره اه وأنت خير بما هنا ان في التأييد بالوجه الثاني نظراً حيث كان غرضه رد هذا العطف في عبارة التلخيص لا مطلقاً والسيد اختار حمل عبارة الشارح على الاعتراض وأجاب بما سيأتي وتبعه الخيالي وأجاب بما تقدم كما هو صريح قوله رد الشارح في بعض كتبه الخ فما قيل في دفع بحث المحشي ليس مقصود الشارح بما ذكره ان هذا العطف غير صحيح بل غرضه التنبيه على أنه لا بد له من تأمل لتوجيهه وتعمل لتصحيحه فالمحشي تعمل لتصحيحه هذين الوجهين فتقوله رد الشارح بالنظر الى الظاهر وكذا رده بعض والافهوا تأمل وتعمل وتصحيح انتهى بما نمجه الاسماع وكذا ما قيل لك ان قول قصد الشارح رد هذا العطف مطلقاً واعترافه به إما رجوع عن الرد أو الرد رجوع عن المعترف به (قوله أي رد سيد المحققين الخ) عبارته استصعب الشارح هذا العطف والامر بهين لانا نختار أولاً انه معطوف على مجموع جملة وهو حسي لكننا نقدر في المعطوف مبتدأ بقرينة ذكره سابقاً أي وهو نعم الوكيل ومقتضى حينئذ



على ما هو المشهور وسأترك ان شاء الله تعالى انه الحق وهو مقول في شأنه نعم الوكيل فيكون جملة اسمة خبرية متعلق خبرها جملة فعلية انشائية ولا شبهة في صحة عطفها على الجملة الاسمية الخبرية السابقة انتهى وحاصله اختيار ان المعطوف عليه مجموع وهو حسي لكن يلاحظ المخصوص الذي ذكره الشارح انه محذوف على هذا الاحتمال مبتدأ في الجملة المعطوفة ولا يكون كذلك الا اذا جعل المخصوص مبتدأ مخبراً عنه بجملة نعم الوكيل لا ما اذا جعل بدلاً من الفاعل كما هو ظاهر ولا ما اذا جعل مبتدأ محذوف الخبر أو العكس فانه لا يكون مبتدأ في المعطوف فانه على الاخير خبر وعلى ما قبله من جملة أخرى والداعي الى اعتبار المخصوص مبتدأ في المعطوف ان يكون المعطوف حينئذ جملة اسمية مثل المعطوف عليه ليتحقق تناسب المتعاطفين فتقوله بقرينة المعطوف عليه مرتبط بكون المقدر مبتدأ وسواء في هذا تقديره مبتدأ مقدماً أو مؤخراً والتقدير على الاحتمالين أي وهو نعم الوكيل إما كون المقدر هذا على الاول فواضح وأما على الثاني فلان قولك ونعم الوكيل هو اذا لاحظت الضمير مبتدأ مؤخراً يكون رتبة التقديم قال فاذا أردت النطق به بحسب أصله قلت وهو نعم الوكيل فنقول السيد أي هو نعم الوكيل واف بالاحتمالين خلافا لما نوهه المحشي فتقرير كلامه على هذا الوجه أولى وأيضاً على تقرير المحشي يكون قوله بقرينة الخ مرتبطاً بمحذوف أي ويكون مقدماً بقرينة الخ وهو بعيد وبالجملة فالمبتدأ المقدر هو المخصوص لا مبتدأ آخر وتقديره مؤخراً اتفاق ومقدماً بخلاف السكائي وكثير من المحققين فلا يتوجه ما اعترض به المحشي المدقق من ان هذا المقدر انما يحتاج اليه اذا لوحظ المخصوص المؤخر خبر مبتدأ محذوف لا مبتدأ والجملة قبله خبر فانه مبني على مذهب الجمهور من وجوب تأخر المخصوص وتوهم ان المقدر غير المخصوص وبعض الناظرين هنا أو هام أحياناً الاعراض عنها (قوله من ان المخصوص مقدم عليه) أي على الفاعل وعند الجمهور زيد المذکور (٨٦) دليل على المخصوص المحذوف لانفس المخصوص لانه مؤخر دائماً والتقدير زيد نعم الرجل زيد

محذوف المخصوص الذي هو زيد الثاني لدلالة زيد الاول عليه واختار مذهب السكائي ومن معه لجزالة وقلة مؤثرته ما صرح به صاحب المفتاح وغيره من ان المخصوص مقدم عليه واما مؤخراً أي نعم الوكيل هو ويكون المخصوص المؤخر مبتدأ على مذهب من يجعله مبتدأ وانما لم يتعرض السيد للسند لهذا الاحتمال لانه لا يتم على مذهب من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف بخلاف الاحتمال الاول اذ لا خلاف في انه اذا كان مقدماً فهو متعين للابتداء ولا يخفى عليك انه بعد تقدير المبتدأ لولم يؤول

(قوله وانما يتعرض الخ) علمت ما فيه وقوله لا يتم على مذهب الخ وكذا على مذهب من يجعله مبتدأ محذوف الخبر نعم أو بدلاً من الفاعل وقوله اذ لا خلاف في انه الخ أي لا خلاف بين من يقول بجواز التقديم ولا خلاف بين الكل في تعيين الابتدائية على تقدير ان يكون مقدماً وان كان الجمهور لا يجيزون التقديم بالفعل (قوله ولا يخفى عليك انه الخ) محصله انهم اختلفوا في الانشاء اذا وقع خبراً مثل زيد اضربه فالجمهور وقال السيد انه الحق على انه بناويل مقول فيه أو نحوه واختار بعض المحققين عدم الحاجة الى التأويل وعليه الشارح فعلى هذا الجواب إما ان يرتكب التأويل كما هو رأى الجمهور ففيه ما سأتى وإما ان لا يؤول فالمحذور باق اذ الجملة حينئذ انشائية وهو توسعة في كلام السيد لتحملها عبارة الخيالي والا فقد علمت من عبارة السيد التصريح باعتبار التأويل ووجه انشائية الجملة على هذا انه لم يقصد منها الدلالة على نسبة حاكية لآخرى بحيث تطابقها أولاً تطابقها بل المقصود تعظيم المدح وحقيقته انك تعتقد انصاف المدح بصفة جميلة غير ان هذا الاعتقاد لا يترتب عليه الفرض المقصود منه أعني تعظيم المدح الا اذا أجريته على لسانك أو شيء من جوارحك فاذا قلت زيد كرم ليس الفرض منه افادة المخاطب قائدة الخبر أو لازمها لانه ربما كان ذلك متحققاً لديه وانما المقصود ان يظهر عليك اعتقادك انه كريم فتكون معظماً وان كان هناك نسبة لها خارج تطابقه أولاً تطابقه واذا قلت اضرب زيداً فدلولة وان كان الطلب النفسي القائم بنفس المتكلم وهو يتحقق أولاً ثم يأتي اللفظ على طبقه الا انه لما كان الفرض من ذلك الطلب النفسي اعني امثال المأمور لا يتحقق الا اذا ظهر ذلك الطلب النفسي على اللسان بحيث لو لم تقل اضرب لا تمد طالباً جيء باللفظ لذلك الفرض لا تفهم المخاطب ذلك الامر النفسي وان كان الامثال موقوفة عليه وكذا مثل قولها رب اني وضعتها اني معناه الانشائي التحزن القائم بنفسها اللازم لتخلف ما كانت ترجوه من وضع الذكر الا ان هذا التحزن في مقام الاستعطاف لما لم يترتب عليه الفرض المطلوب أعني للعطف الا



بظهوره عليها جيء باللفظ ليظهر عليها ذلك التحزن فيكون ادعى الى عطف المخاطب عليها وان كان له علم بذلك المعنى التقاضي وكذا رب انى وهن العظم منى معناه الانشائي الضعف القائم بذات المتكلم لكن قصد ظهوره على اللسان لغرض الاستعطاف وكذا التني والترجى معناها امر قائم بالنفس لكن يقصد ظهوره لغرض المقصود ترتبه عليه بحسب ما يدعو اليه المقام كالتأسف في مثل قوله ليت الشباب يعود يوما ومن هذا ينكشف ان المعاني الانشائية امور قائمة بنفس المتكلم وذاته إما قياماً أصلياً كقيام العرض بالجوهر أو قياماً ظلياً وانها تحقق أولاً ثم يؤدي بالالفاظ على طبقها الا ان الغرض منها لا يتحقق الا بظهور تلك المعاني على اللسان فالغرض من الفاظ الانشاء هو ذلك الوجود اللفظي فلذا قيل ان الانشاء ما يتحقق مدلوله باللفظ به والا فظاهر ان اضرب مثلاً لا يتحقق مدلوله اعني الطلب النفسي باللفظ به بل التلفظ به تابع له بخلاف الخبر فان المقصود منه اعلام المخاطب وان يحصل له التصديق بالنسبة فمدلوله تلك النسبة من حيث يقصد حصول التصديق بها للمخاطب وهي بهذا الاعتبار لا تتوقف على اللفظ لا مكان ان تحصل للمخاطب من طريق آخر كالبداهة أو الاحساس وهو معنى قولهم ما يتحقق مدلوله بدون اللفظ به فظهر لك الفرق بينهما وان الجمل التي يقصد بها التاء لا يصح اعتبارها اخبارية مثل جملة الحمد لله وان قولك زيد اضربه اذا لم يعتبر تأويل الخبر انشاء قطعاً كيف ولا فرق بين قولك اضرب زيداً وزيد اضربه فان قولك اضرب قولك زيد اضربه اذا لم يعتبر تأويل الخبر انشاء قطعاً كيف ولا فرق بين قولك اضرب زيداً وزيد اضربه فان قولك اضرب ونحوه من الافعال الانشائية المتعدية معتبر في مفهومها نسبتان النسبة الى الفاعل والنسبة الى المفعول والنسبة الثانية نسبة تقييدية لا تنصف باعتبارها بخبر ولا انشاء وانما هو انشاء باعتبار الاولى فاذا قلت زيد اضربه فلم يحدث فيه سوى انك حولت النسبة الثانية من كونها تقييدية الى كونها انشاء فكيف يخرج الكلام بمجرد هذا الى الخبرية وليس (٨٧) الكلام في كون زيد مطلوباً بضره

اعني المعنى اللازم لتعلق الضرب به في قولك اضرب زيداً فان هذا اخباري قطعاً كما ان تعلق الفعل بفاعله لازم وهو كونه

نعم الوكيل بمقول في حقه ذلك يكون الجملة أيضاً انشائية اذ الجملة الاسمية التي خبرها انشاء انشائية كما ان الجملة التي خبرها فعل فعلية بحسب المعنى كيف لا ولا فرق بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل في أن مدلول كل منهما نسبة غير محتملة للصدق والكذب وبعد التأويل لا يكون المعطوف جملة نعم الوكيل بل جملة متعلقة خبرها نعم الوكيل واعتراض الشارح انما هو في عطف نعم الوكيل على أنه بعد التأويل يفوت انشاء المدح العام الذي وضع افعال المدح لانشاءه بل يصير

مطلوباً منه الفعل وانه لا فرق بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل الا في الصورة اذ المقصود بكل مدح زيد على جهة العموم والخصوص وهو انما يتحقق بان يظهر اعتقاده انصفه واتصاف جنسه بالصفات العظيمة على اللسان وليس المقصد الى افهام المخاطب نسبة تعتبر حكاية لاخرى وبهذا يسقط تشكيكات الناظرين (قوله كما ان الجملة التي الخ) بيانه ان الجملة الفعلية ما قصد فيها نسبة الفعل الى فاعله على جهة الثبوت أو الاتفاء وسواء في هذا تقدم الفاعل أو تأخر فقوله يقوم زيد وزيد يقوم مفهومهما واحد عند أهل المعاني نعم بتقديم الفاعل لا من لفظي كما في نحو من قام اذ أصله أقام زيد ام عمرو أم بكر الخ اختصرت هذه الذوات وعبر منها بكلمة من الدالة عليها اجمالاً ولتضمنها معنى الاستفهام وجب تصديرها أو معنوي كزيد يقوم لنا كيد النسبة بتكرار الاسناد وتفصيل المبحث في أوائل بحث المسند وقوله بحسب المعنى تنازعه قوله انشائية وقوله فعلية وأما مفهوم الجملة الاسمية فهو الحكم بالاتحاد بين الطرفين (قوله واعتراض الشارح انما الخ) محصله ان معنى اعتراض الشارح استشكل نفس عطف نعم الوكيل على هو حسي أو حسي بعد فرضه وانه لاصحة لهذا التركيب الا بالتأويل والخروج عن هذا العرض فهو قائل بصحته عند الخروج عن هذا الغرض ومن رد على الشارح فهم ان معنى اعتراضه انه لاصحة لهذا التركيب لانه يلزم عطف الانشاء على الخبر فرد عليه بأنه غير لازم لوجود التأويلات المصححة للتركيب الدافعة للعطف الممنوع وبقرير كلامه على هذا الوجه لا يرد ما قيل فختار هذا ونقول الجواب عن شيء قد يكون بتقرير ذلك الشيء وابداء شيء آخر وقد يكون بتغيير ذلك الشيء وهما من الثاني فن حيث الظاهر المعطوف هو جملة نعم الوكيل فيرد الاعتراض ومن حيث الحقيقة هو جملة هو مفعول فلا اعتراض (قوله على انه بعد التأويل الخ) قيل لا نسلم الفوات لجواز قصده من مقول فيه الخ بكناية به عنه أو في ضمن قصد لفظ نعم الوكيل كما فضل ما قلته أنا والنيون من قبلي لا إله الا الله فانه كلام النبوة محل بمعالي المعاني وفيه انه حيث قصد



يقول فيه انشاء المدح كان الخبر في الجملة الاسمية المقدرة انشاء فتكون انشائية فيعود المحذور ويخلوا التقدير عن الفائدة وقوله المدح العام قيل يعني من غير تعيين خصلة على ما في شرح التلخيص للشارح رحمه الله تعالى والاولى ان يراد مدح الجنس وبعض الناظرين مالا ينبغي الالتفات اليه (قوله يعني ثم قال بعض الفضلاء الخ) اما اورد كلمة التراخي لان بين هذا القول من بعض الفضلاء وبين رده السابق كلام آخر حاصله منع الاحتياج الى تضمين حسي معنى يحسني وعبارته بعد ما تقدم نقله عنه ونختار ثانياً انه معطوف على حسي ولا حاجة الى اعتبار تضمنه معنى يحسني ويكفي في الجملة التي لها محل من الاعراب واقعة في موقع المفردات ويجوز عطفها على المفردات وعكسه ويحسن اذا روعي في التفتان نكتة كما في قوله تعالى ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيها في الدنيا والآخرة ومن المقربين وبكمم الناس في المهد وكهلا فان وجيها ومن المقربين وبكمم الناس أحوال من كلمة كما صرح به في الكشف وقد عطف بعضها على بعض وعدل في التكلم الى صيغة النمل تنبيها على تجدد فها هنا عدل الى الجملة الفعلية الدالة على المدح العام مبالغة فيه وأما قول الشارح انه من عطف الانشاء على الاخبار فجوابه ان ذلك جائز في الجملة التي لها محل من الاعراب نص عليه العلامة الكشف في سورة نوح ومثله بقولك قال زيد نودي للصلاة وصل في المسجد وكفالك حجة قاطعة على جوازه آية وقالوا حسبنا الله الخ ما نقله الحياي واعترضه المحشي أولاً بأنه لم يوجد التصريح بالجواز في (٨٨) الكتب المتداولة بل في شرح التسهيل لابن مالك في بحث المفعول معه خلاف ذلك

حيث قال لا بعطف جملة خبرية على استهائية مع استقلال كل منهما فلان لا يجوز ذلك مع عدم الاستقلال أولى ووجه الاولوية ان الخبر والانشاء متباينان فلا يجوز الجمع بينهما نحو الواو اذا لم يفسد نحو الواو التشريك في الاعراب بان لم يكن للجملة الاولى محل فكيف

لاخبار المدح الخاص وهو انه مقول في حقه نعم الوكيل (قوله وأيضاً يجوز الخ) يعني ثم قال بعض الفضلاء في رد الشارح بأنه يجوز عطف نعم الوكيل على حسي باعتبار تضمنه معنى يحسني لانه وان كان اخباراً لكن له محل من الاعراب لوقوعه خبراً هو ويجوز عطف الانشاء على الاخبار الذي له محل من الاعراب فان قلت الموجب لمنع العطف كمال الانقطاع وهو باق في صورة يكون للاخبار محل من الاعراب فما الوجه في جوازه قلت الوجه ان الجملة التي لها محل من الاعراب واقعة موقع المفردات لان نسبها ليست مقصودة بالذات فلا تنفك الى اختلافها بالانشائية والاخبارية بل الجمل حينئذ في حكم المفردات التي وقعت موقعها فيجوز عطف تلك الجمل بعضها على بعض كالمفردات ومن هذا تبين وجه جواز عطف الجمل التي لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس حينئذ يجوز عطف جملة نعم الوكيل على حسي بلا تأويله يحسني لانها جملة لها محل من الاعراب صرح به السيد السند في حاشية المطول هذا وقد ذكر الشيخ الرضي ان نعم الرجل بمعنى المفرد وتقديره

يجوز اذا افاد التشريك في الاعراب لانه اذا امتنع الجمع غير المؤثر فالجمع المؤثر أولى وثاناً بان عبارة الكشف التي استند رجل اليها شاهد عليه لاله ولا نص فيها وأطال في بيان ذلك وبالجملة فكلام بعض الفضلاء فيه الجواب من جهتين جهة عام اعتبار تأويل حسي يحسني وجهة اعتباره الا انه لما كان المبني فيهما واحد وهو ان الجملة التي لا محل لها في معنى المفرد اقتصر الحياي على الجواب بناء على التأويل مراعاة لكلام الشارح في تقرير الاشكال وبشير الحنفي الى هذا فتأمل (قوله قلت الوجه ان الخ) محصله ان الخبرية والانشائية من العوارض الخاصة بالكلام من حيث انه كلام لا من حيث انه لفظ اذ معناها احتمال الصدق والكذب وعدمه مما شأنه احتمالها والذي يصح اتصافه بهما النسبة الثامة المقصودة بالذات بخلاف المفردات والنسب التقيدية وكل نسبة غير تامة كما بين في محله وظاهر ان الجملة التي لا محل لها نسبها غير تامة ولذا لم تعتبر كلاماً فلا تنصف على التحقيق بالخبرية والانشائية ووصفها بهما انما هو باعتبار الصورة نظراً لثبوتها القريب لان تكون كلاماً نظير اعتبار المناطنة اطراف الشرطية قضاياء حيث ان اتصافها بهما ظاهري فلا تنفك اليهما في مقام العطف اذا الممدة فيه النظر الى جانب المعنى فكمال الانقطاع بينهما انما هو باعتبار الصورة لا باعتبار التحقيق وانت بعد هذا لا ترتاب في ان الحق ما ذكره السيد السند من جواز اختلاف المناطنين انشاء وخبراً فيما له محل من الاعراب كما انه لا ريب في جواز عطف الجملة على المفرد في نحو زيد جاهل وأبوه عالم ولذا لم يلتفت المحشي هنا الى ما اعترض به على السيد في حواشي المطول وتقدم نقله وقوله ومن هذا تبين



ي من الوجه الذي ذكرناه لصحة عطف الانشاء على الاخبار وهو كونها واقعة موقع للفردات وفي حكمها فلا تنفك الى اختلاف نسبتها بالاخبارية والانشائية وقوله صرح به السيد أي بالمدكور من جواز العطف ووجهه أيضاً كما يظهر من عبارته المنقولة وقوله بمعنى المفرد يعني أنه ليس بجملته حتى باعتبار الصورة فلا يكون هناك مبالغ لسعوى اختلاف المتعاطفين بالانشائية والخبرية إذ نعم الرجل على هذا من المركب التوضيقي قال الرضي معنى نعم الرجل زيد زيد رجل جيد وذلك لسلب الزمان والحدوث منه نصار نعم كأنه صفة مشبهة والتركيب كجهد قطيفة انتهى وقوله لا اشكال في عطفه على حسي ولو أحييت عطفه على جملة وهو حسي لاحظت ارتباطه بالخصوص بالمدح المحذوف ليكون المجموع جملة (قوله أي يدل على أن عطف الخ) تفسير لضير عليه وإشارة إلى أن المدعي عام ولنا احتياج إلى تعميم الاستدلال بقوله وليس هذا مختصاً بالخ (قوله لم لا يجوز أن يكون مجموع الخ) قيل وهو الاصلاف والآية محتاجة إلى أحد التأويلين الذين أشار إليهما أولاً إذ الوارد في الآسن وفي بعض الادعية مثل حسبنا الله ونعم الوكيل وفي الحديث الشريف آخر ما تكلم به إبراهيم حين ألقى في النار حسبى الله ونعم الوكيل فهذا وأمثاله يقتضي كون الواو في الآية من المحكي والله أعلم (قوله ولا يجوز أن يكون من الخ) مبني على ما جرى عليه الخيال من أن معنى قوله قطعاً يقينا وسيأتي حمله على معنى آخر يندفع به اعتراض المحكي (٨٩) وقوله لا يتأويل بعيد استثناء

رجل جيد حينئذ لا اشكال في عطفه على حسي (قوله ويدل عليه قطعاً) أي يدل على أن عطف الانشاء على الاخبار الذي له محل من الاعراب جائز قوله تعالى (وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل) فان نعم الوكيل معطوف على حسبنا الله وهو اخبار له محل من الاعراب لانه مقول قالوا (قوله لان هذه الواو من الحكاية لامن المحكي الخ) دفع توهم أنه لم لا يجوز أن يكون مجموع الجملتين مقول قالوا بثبوت الواو بينهما بأن يكون المقول على سبيل الحكاية حسبنا الله ونعم الوكيل فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب ووجه الدفع أن الواو من الحكاية أي من كلام الحاكمي أي قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل ولا يجوز أن يكون من الكلام المحكي لانه لا يصح العطف حينئذ إذ يلزم عطف الانشاء على الاخبار فيما لا محل له من الاعراب الا بتأويل بعيد وهو أن يقال تقديره وقتنا نعم الوكيل ومثل هذا التقدير لا يلتفت اليه لعدم انسياق الذهن اليه ولا قرينة دالة عليه مع أنه لا مناسبة بين مفهومى الجملتين على وجه يحسن العطف بالواو (قوله وليس هذا مختصاً بما بعد القول) حتى يتوهم أن الجواز المذكور فيما إذا كان بعد القول

(١٢ - حواشي المفاتيح أول) بيان لبعدها وتأويل وحاصله أنه بعيد من جهة اللفظ ومن جهة المعنى أما الاول فلعدم انسياق الذهن اليه بسبب عدم دلالة القرينة أوليس في الكلام ما يدل على تقدير قلنا بخلاف تقدير المبتدأ الآتي في كلام المحكي فان القرينة عليه ذكره في جانب المعطوف عليه وقوله ولا القرينة عطف علة وأما الثاني فلانه وإن كان بين مفهومى الجملتين مناسبة وجامعا من حيث أن الاولى اخبار بأن الله أنعم عليهم بالكفاية والثانية بأنهم حمدوه بهذا القول والتمتع بسبب الحمد والسبب والمسبب من المتضايفين فين الجملتين قابل التضايف وهو مناسبة معتبرة عندهم الا انها لم تكن على وجه يحسن العطف معه بالواو إذ الجامع بين الجملتين يجب أن يكون باعتبار المسند اليهما والمسندين جميعا والجملة الثانية مغايرة للاولى في الطرفين معا مغايرة لا تظهر معها المناسبة بخلاف المناسبة على تقدير المبتدأ الآتي فانها على وجه يحسن معه العطف بالواو إذ المسند اليه متحد في الجملتين وكل من المسندين فيهما صفة له تعالى بينهما لزوم وبقرير المقام على هذا الوجه بسقط ما اعترض به المحكي المدقق وغيره فتثبت (قوله حتى يتوهم أن الجواز الخ) قال مولانا خالد وجه توهم هذا الاختصاص أن الجملتين المختلفتين خبراً وانشاء اذا وقتنا في حيز القول لم يرد بهما الا الالفاظ والنسبة الكائنة بين أجزائهما ليست مقصودة أصلاً فتكسر سورة الاختلاف ويتبدل الاقطاع بالائتلاف بخلاف ما اذا كانتا خبرين مثلاً فان النسبة بين أجزائهما مقصودة قطعاً لكن لا بالذات وبمجرد تبعيتها قصداً لا يوجب جواز العطف ومن ثمة ادعي بعضهم الاختصاص السابق وقال المثل المذكور مصنوع ووروده ممنوع ولئن سلم فتؤول



الا ان دعواه غير مسموعة ومناقشته في المثال مدفوعة كما لا يخفى من تحرير الختص آتفا ومالفا انتهى ( قوله لان مصحح العطف هو الخ ) افاد به ان مبنى الاستدلال بالآية على عدم اختصاص العطف بما بعد القول وهو متفرع على عموم مناط جواز العطف المذكور فذكر المثال في المقام انما هو مجرد انتناس وتوضيح للمناط فلا يضربنا عدم سماعه ولا يتوجه ما قيل ان هذا المثال اما مصنوع أو ثابت من النسخاء وعلى الاول لا يصح الاستدلال به على المطلوب وعلى الثاني لاجابة الى الاستدلال بالآية وبيان العموم به ( قوله إما مؤخراً ليناسب الخ ) اعلم ان السبب ادعي قطبة دلالة الآية على جواز اختلاف المتعاطفين خبراً وانشاء فيما له محل بناء على ان الواو من الحكاية نظراً لعدم صحة اعتبارها من المحكي حيث يلزم عليه اعتبار التأويل البعيد لفظاً ومعنى والخيالي منع هذا لزوم بجواز ان يعتبر تأويل غير بعيد على تقدير ان نكون من المحكي بأن يقدر مبتداً في المعطوف ولا بعد فيه من جهة المعنى كما هو واضح ولا من جهة اللفظ اذ القرينة أعني ذكره في جانب المعطوف عليه وبحجته حذفه في الاستعمال دالة عليه فينساق اليه الذهن وسواء قدر مؤخراً أو مقدماً أما الاول ففيه زيادة عن كونه المشهور في تقدير الخصوص بالمدح مناسبة المعطوف عليه اذ حسبنا فيه يجوز ان يكون خبراً مقدماً بأن نجعل اضافته لفظية بأن يكون الحسب بمعنى الحسب اسم فاعل بمعنى الحال أو الاستقبال بل هو المتبادر لقوله ( ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم الخ ) اذ المعنى والله أعلم الله يكفينا ضرر هذا الجمع ولظهوره اقتصر عليه الخيالي كما هو قضية قوله أو عطفه على الخبر المقدم وانما كان اعتباره خبراً مقدماً مبنياً على اعتبار لفظية الاضافة اذ لو اعتبرت معنوية بأن أريد من الحسب معنى المضى أو الاستمرار وجب ان يكون مبتداً خبره لفظ الجلالة اذ مبتداً والخبر ( ٩٠ ) اذا كانا معرفتين ولم تكن القرينة ما هو المبتداً والخبر وجب تقديم المبتداً كزيد

أخوك وكما هنا فانه يصح ان يكون النرض الاخبار بأن الكافي هو الله كما في قوله فان حسبك الله فلفظ الجلالة على هذا يكون خبراً لافاعلا بالوصف	ولان مصحح العطف هو انه اذا كان للجملة محل من الاعراب فيكون بمنزلة المفرد الذي وقعت في موقعه هو مشترك في جميع المواد وليس مختصاً بما بعد القول على ما يشهد به حسن قولنا زيد أبوه عالم وما أجهله فان جملة وما أجهله لانشاء التعجب عطفت على أبوه عالم وهي خبرية ( قوله ويرد عليه ) أي على ما قاله بعض الفضلاء من أن الآية دالة على جواز العطف المذكور قطعاً أنه يجوز ان يكون الواو من القول المحكي ويكون مدخول الواو معطوفاً على ما قبله بتقدير المبتداً اما مؤخراً ليناسب المعطوف عليه فان حسبنا خبر والله مبتداً لان الحسب بمعنى الحسب واصافته الى ضمير المتكلم لفظية والا فالمبتداً والخبر اذا كانا معرفتين يجب
--	---

أغنى عن الخبر حتى يقال شرطه تقدم نفي أو استفهام وأيضاً الوصف بمعنى المضى أو الاستمرار لا يرفع كما لا ينصب تقديم وأما الثاني فهو وان كان خلاف المشهور الا ان الداعي لارتكابه قرب مرجع الضمير ثم لو اعتبرت معنوية الاضافة وقدر المبتداً مؤخراً فلكونه المشهور أو مقدماً فلتقرب المرجع مع مناسبة المعطوف عليه ولم يتعرض له ليكون خلاف ما درج عليه الخيالي وهذا التقرير يسقط ما أطال به مولانا خالد قال فيه أمور الاول ان اضافة اسم الفاعل مثلاً انما تكون لفظية اذا لم يكن بمعنى الماضي أو الاستمرار كما هنا والثاني ان وجوب تقديم المبتداً في الصورة المذكورة عند عدم قرينة تعينه والا جاز تأخيرها كما في أبو حنيفة أبو يوسف وبنو بنوا أبنائنا ولعاب الاقاعي القائلات لعابه وكما هنا اذ المقصود الحكم عليه تعالى بأنه كان لا على الكافي بأنه هو كما لا يخفى على ذوى الفكرة السليمة والثالث ان قوله في كلام البلاء ليس في محله اذ لا فرق عند البلاء وغيرهم في وجوب التقديم بلا قرينة وعدمه بها والرابع يجوز كون حسبنا خبراً مقدماً معرفة لما حرره قال الصواب التمسك به لا يكون الاضافة لفظية انتهى أما الاول فلا دليل على وجوب ان يكون حسب بمعنى الماضي أو الاستمرار بل يجوز ان يكون بمعنى الاستقبال وهو الظاهر والمقام مقام المنع يكفي فيه الجواز وأما الثاني فلما علمت من ان المقام لا يأتي الحكم على الكافي بأنه الله كما في ان حسبك الله وبه يندفع الرابع وسقوط الثالث غنى عن البيان ويسقط أيضاً لما ادماه بعضهم من ان حسب لو كان بمعنى الاستمرار غيبت التركيب لعدم صحة اعتبار حسبنا خبراً مقدماً لمكانه معرفة اذ اضافته معنوية حيث لا مبتداً لعدم تقدم نفي أو استفهام وأيضاً الوصف بمعنى الاستمرار لا يعمل انتهى فان بناء توهم ان لفظ الجلالة اذا اعتبر حسب مبتداً يكون فاعلاً وليس بلازم



( قوله بقرينة ذكره الخ ) متعلق بتقدير المبتدأ ودليل على أصل التقدير بدون ملاحظة كون المقدّم مقدماً أو مؤخراً بعد التوجيه لكونه مؤخراً وعلى قياسه ( قوله مع ما سبق ) أي بقرينة ذكره الخ ( قوله وبما ذكرنا ) أي من أنه إذا قدر مؤخراً يجعل مبتدأ خبره جملة نعم الوكيل كما هو صريح كلام الخبالي إذا لا يكون مبتدأ في المعطوف الاحتشائي لا إذا جعل بدلاً أو مبتدأ محذوف الخبر أو العكس والمقام للمنع بكفيه الجري على بعض الأقوال ومن أنه إذا قدم يكون الداعي له وإن كان خلاف المشهور رعاية قرب المرجع وقوله الفاضل المحشي هو كمال الدين الأسود وحاصل قوله أنه إذا قدر المحضون مؤخراً لزوم المحذور من عطف الانشاء على الخبر فيما لا محل له من غير تأويل إذا المحضون حيث بدل أو مبتدأ محذوف الخبر أو العكس ولو قدر مقدماً فهو وإن اندفع به المحذور لكنه تأويل بعيد لا يلتفت إليه في الكلام المعجز إذا المشهور في الخصوص أن يقدّر مؤخراً حتى ذهب الجمهور إلى وجوب التأخير فيكون حاله كحال تقدير قلنا وهذا بخلاف تقدير المبتدأ في جملة وهو حسي الخ فإنه يجعل مقدماً وهو وإن خالف المشهور لكن لداع أعني مناسبة المعطوف عليه وحاصل الدفع أنه يقدّر مقدماً والمسوغ لارتكاب خلاف المشهور متحقق هنا أيضاً أعني مراعاة قرب المرجع ( ٩١ ) ولا فرق بين داع وآخر

تقديم المبتدأ على الخبر في كلام البلغاء بقرينة ذكره في المعطوف عليه وحجي حذفه في الاستعمال وانتقال الذهن إليه وأما مقدماً رعاية قرب المرجع مع ما سبق وبما ذكرنا اندفع ما قاله الفاضل المحشي من أن تقدير المبتدأ مقدماً تأويل بعيد إذا المشهور تقدير المحضون بالمدح مؤخراً وعلى هذا يكون من قبيل عطف الانشاء على الاخبار وأما تقدير المبتدأ في قوله وهو حسي ونعم الوكيل فليس يبيد لأن المبتدأ مذكور في المعطوف عليه مقدماً على الخبر بخلاف حسينا الله إذ لم يذكر فيه اسم الله مبتدأ مقدماً على الخبر لأن التأويل المذكور إنما يكون بعيداً إذا لم يكن قرب المرجع داعياً إلى تقديره مقدماً كما أن تقديره في المعطوف عليه قرينة على تقديره في المعطوف مقدماً في فهو حسي ونعم الوكيل وعلى تقدير التأخير لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار على أحد المذهبين وهو أن يكون المحضون المقدّم مبتدأ وهذا القدر كاف لنفي قطعية دلالة ( قوله أو عطفه الخ ) يعني يجوز أن لا يكون الواو من الحكاية ويكون نعم الوكيل معطوفاً على حسينا الذي هو خبر مقدم على المبتدأ فيكون من عطف الجملة التي لها محل من الأعراب لأنه حيثئذ يكون خبراً عطفاً على المفرد والسيد السند قدس سره يجوز عطف الجملة على المفرد إذا كان لها محل من الأعراب على ما صرح به في حاشيته على شرح التلخيص لا من عطف الانشاء على الاخبار هذا ثم بعد

المتنول الآتي من أن الاحتمال الأول لا يبطال أصل الاستدلال أعني عطف الانشاء على الخبر فيما له محل كما أنه يبطال لطريقه كما يقتضيه صدر البحث والثاني لجرد ابطال الطريق أعني كون الواو من الحكاية لا أصل الاستدلال لأنه مع كونه غير موجه إذ هو من باب الدخول في الطريق ولا يليق بالمناظرة التي لغرض اظهار الصواب موقوف على اعتبار تأويل حسينا بالجملة ليكون في الكلام عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل فلا يبطل أصل الاستدلال وهذا التأويل قد علمت أنه لا ضرورة إليه حيث كانت المعطوف جملة ذات محل فالصواب عدم ارتكاب التأويل فيكون من عطف الجملة على المفرد ويبطل أصل الاستدلال هذا وقرر بعضهم المتنول على خلاف الظاهر حيث قال تقدير المبتدأ يبطل أصل الاستدلال لا طريقه الذي هو كون الواو من الحكاية إذ تقدير المبتدأ يرفع كون العطف. لذلك كور عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الأعراب سواء جعل الواو من الحكاية أو من المحكي والمحشي تبعاً للخبالي اختار الثاني لأنه أدخل في الرد والا فلا يتوقف ابطال الاستدلال حين تقدير المبتدأ على جعل الواو من المحكي فتقدير المبتدأ لا يبطل الطريق المذكور وقوله وأما العطف فإنه يبطل الطريق المذكور أي وإذا أبطال الطريق الذي يوصل إلى الاستدلال بطل أصل الاستدلال إذ لا طريق هنا سوى كون الواو من الحكاية فأبطله ابطال له وقرره مولانا خالد بن المعطوف على الاحتمال الثاني جملة الثابتة لها محل والمعطوف



عليه مفردان لم يؤوله وجملة خبرية ان اولاء فيكون الاول لا بطل اصل الاستدلال قطعاً بخلاف الثاني فانه يحتمله وانما هو قاطع في ابطال الطريق وكون الثاني محتملاً لا بطل اصل الاستدلال لا يخل بالتقابل بينهما ولا يفسد عليك ان هذا كله محل وخلاف التحقيق ( قوله لجواز ان يكون قالوا مقدرًا الخ ) فائدة التقدير وان لم يتفاوت المعنى بالتقدير وبدونه دفع محذور عطف الانشاء على الاخبار كما وقع نظير ذلك في العطف على معمولي عاملين مختلفين فسقط ما قيل هنا ( قوله اما لو كان معناه الخ ) وكذا لو كان معناه ما ذكره الخشي في حواشيه على المظول من ان المراد قطعاً بليق باخطايان وهو الظهور فان كون الواو من الحكي يستلزم عطف الانشاء على الاخبار فيما لا محل له من الاعراب فيحتاج الى التأويل وعلى تقدير كونه من الحكاية يكون عطف أحد القولين على الآخر اللذين في حكم المفردين من غير تكلف التأويل انتهى فان في دعوى الظهور اعترافاً باحتمال غير الظاهر ولم يتبين من كلام الخيالي ظهور ما ذكره من الاحتمالين ثم اعترض الخشي كلام السيد بعد تقريره بما قلناه قال وفيه انه انما يتم لو ثبت جواز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب بشاهد ولم يثبت فعلى هذا التقدير أيضاً يحتاج الى التأويل بأنه معطوف بتقدير قالوا انتهى وانت خير مما تقدم من انه الحق اذ الاخبار والانشاء حينئذ بحسب الصورة وشاهده ما ثبت من عطف الجمل على المفردات كما في آية ان الله يبشرك بكلمة الخ فتدبر ( قوله بهذه التوجيهات ) أي التوجيهين اللذين ذكرهما الخيالي فالجمع لما فوق الواحد وانما التوجيه المذكور في كلامه المبني على تسليم كون الواو من الحكاية فلا يجري في وهو حسي ونعم الوكيل كما لا يخفى ( قال ثم ان حسن المثال الخ ) ( ٩٢ ) ليس الغرض من هذه المناقشة المنازعة في قوله وليس هذا مختصاً بما بعد القول كما توهمه

الخشي كمال الدين حيث قال فلا يظهر وجه قوله وليس هذا مختصاً بما بعد القول لما علمت من ان المثال مجرد انتاس وتوضيح للمناط وانما المقصود دفع ما عسى أن يتسك بالمثال في جواز	تسليم كون الواو من الحكاية لا يتدل على الجواز المسد كور قطعاً لجواز أن يكون قالوا مقدرًا في المعطوف بقرينة ذكره في المعطوف عليه فيكون من عطف الجملة الفعلية الخبرية على الجملة الفعلية الخبرية قل عنه أن تقدير المبتدأ يبطل أصل الاستدلال وأما العطف على الخبر المقدم فانه يبطل الطريق المسد كور انتهى لانه على الاول لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب وعلى الثاني لا يكون الواو من الحكاية * واعلم ان ما أورده الخشي انما يرد لو كان معنى قوله قطعاً يقينياً أما لو كان معناه دلالة قطع مادة الاعتراض ولو الزاماً فلا لانه لا يمكن للمعتز أن يعترف بهذه التوجيهات اذ لو اعترف بها لم يكن لاعتراضه موقع لجريانها في حسي الله ونعم الوكيل ( قوله للحكم معان ثلاثة الخ ) يعني قد يطلق الحكم على نفس النسبة الخبرية ايجابية كانت أو سلبية
--	---

عطف الانشاء على الخبر فيما له محل ثم سند المتع ما ذكره من ان من محسنات الوصل بعد وجود وهذا المصحح تناسب الجملتين اسبعية وفعلية فلا وجه للتثبت بأذيال البداهة أو الذوق في حسن المثال اذ لا عبرة بهما في اثبات احوال اللفظ كيف وقد وجد التصريح بعدم جواز مثل هذا المثال وادعى انه مصنوع وما قيل ان الجواز كاف في الغرض فلا يفيد منع الحسن فجوابه ان ما ليس بحسن غير جائز في باب البلاغة ومنع الحسن منظور فيه الى ما صرح به السيد من عدم جريان عطف القصة في نحو هذا المثال باعتبار ذاته فلا يتوجه ما قيل انه لا يلائم ما اعتبره من عطف القصة على القصة نعم يقال ان تقدير المبتدأ لا يفي عن تأويل في الخبر والتأويل في الخبر يفي عن تقدير المبتدأ ومفيد حسن المثال المذكور ثم اعلم ان الاستفادة من كلامهم في توجيه وهو حسي الخ وجوه منها ان الجملة الثانية عطف على مجموع الاولى بعد اعتبارها انشاء للتوكل أو اعتبارها قصتين وهذان للخيالي ومنها العطف على حسي بلا تأويل أو تأويله. يحسبني بناء على جواز عطف الجملة على المفرد وعطف الانشاء على الخبر فيما له محل أو على جملة هو حسي بتقدير المبتدأ في المعطوف وهذه الثلاثة للسيد الشريف ومنها العطف على حسي بتقدير مقول في حقه نعم الوكيل وهذا لتفاضل العصام أو تأويل نعم الوكيل بممدوح وكالته أو العطف على الجملة الاولى مراداً منها انشاء الكفاية وهما للسكتي ومنها العطف باعتبار الاصل اذ انشائية افعال الممدوح عارضة ليست باعتبار الوضع الاصيل أو بالبناء على مذهب كثير من النحاة المجوزين لمعطف الانشاء على الخبر أو العكس لا على مذهب البيانين المانعين له على ما ذكره الدماميني ومنها كون الواو استثنائية أو اعتراضية في آخر الكلام أو حالية أي مقولاً في حق الله تعالى نعم الوكيل فهذه ثلاثة عشر وجهاً والله أعلم



( قوله وهذا المعنى عرفي ) اي عرفي عام وهو مالا يتعين ناقله ضد العرف الخاص الذي يتعين ناقله وأما كان المراد ذلك لانه المراد اذا أطلق وبقابله بالعرف الخاص أعني اصطلاح المنطقيين ( قوله بمعنى ان النسبة واقعة الخ ) لا بمعنى ادراكها وتصورها باعتبار انها تعلق بين الطرفين بل بمعنى ادراك انها اذا قيست الى نفس الامر فهي واقعة فيها أو ليست بواقعة ( قوله بطريق الاذعان الخ ) لا بطريق التردد أو التوهم أو التخيل بأنها اذا قيست الى نفس الامر هل هي حاصلة فيها أو بنوهم ذلك أو بتخيل ( قوله واعلم انه قد حقق الخ ) قال المحقق الذواني بعد ان قل كلاما للشيخ في الشفاء وهو مصرح بأن أجزاء القضية المعقولة ثلاثة وذلك مذهب القدماء اذ عندهم ادراك النسبة الثابتة بين الموضوع والمحمول هو الحكم وليس مسبوقة عندهم بتصور نسبة هي مورد الحكم فان اثبات تلك النسبة من تدقيقات المتأخرين رأوا ان في صورة الشك قد تصورت النسبة بدون الحكم اذ ما لم يتصور النسبة لا يحصل الشك وعند ارتفاع الشك ينضم الى الادراكات الحاصلة ادراك آخر كما يشهد به الوجدان لانه يزول ادراك ويحصل ادراك آخر بدله وللمناقشات فيه مجال اذ لا حد أن يلتزم أن المدرك في صورة الشك هو بعينه المدرك في صورة الحكم أعني الوقوع واللاوقوع والتفاوت في الاحراك فانه يدرك في الاول بادراك غير اذعائي وفي الثاني بالادراك الاذعائي وفي أبي الفتح النزاع بين الفريقين ليس في مجرد اثبات النسبة التي هي مورد الحكم ويقال لها النسبة بين بين وعدم اثباتها بل في أمر آخر وهو معنى النسبة التي تتعلق بها الادراك الحكمي وهي الوقوع واللاوقوع فانهما على رأي القدماء صفتان للمحمول ومعناهما اتحاد المحمول مع الموضوع وعدم اتحادهما معه فعني ( ٩٣ ) قولك زيد قائم ان مفهوم القائم

متحد مع زيد ومعني قولك زيد ليس بقائم انه ليس بمتحد معه وعلى رأي المتأخرين صفتان للنسبة بين بين وهي عبارة عن اتحاد المحمول مع الموضوع ومعناهما المطابقة لما في نفس الامر وعدمها فعني المثال

وهذا المعنى عرفي وقد يطلق على ادراك تلك النسبة بمعنى ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة يعني ادراكها بطريق الاذعان والقبول وهذا مصطلح المنطقيين \* واعلم انه قد حقق ان النسبة الواقعة بين زيد وقائم هو الوقوع بعينه أو اللاوقوع كذلك وليس هنا نسبة أخرى هي مورد الايجاب والسلب وانه قد يتصور هذه النسبة في نفسها من غير اعتبار حصولها أولا حصولها في نفس الامر بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت والافتقار ويسمى نسبة حكمية ومورد الايجاب والسلب ونسبة ثبوتية أيضاً نسبة العام الى الخاص أعني الثبوت لانه المتصور أولا وقد تسمى سلبية أيضاً اذا اعتبر انقضاء الثبوت وقد يتصور باعتبار حصولها أولا حصولها في نفس الامر فان تردد فهو الشك وان أذعن بحصولها أولا حصولها فهو التصديق المسمى بالحكم بالمعنى الثاني عند المنطقيين فالنسبة الثبوتية تتعلق بها علوم ثلاثة اثنان

المذكوران اتحاد القائم مع زيد مطابقتها لما في نفس الامر ومعنى الثاني انه ليس مطابقاً له وأنت اذا تأملت ورجعت الى وجدانك علمت انه ليس في القضية بعد تصور الطرفين الا ادراك نسبة واحدة هي نسبة المحمول الى الموضوع بمعنى اتحادهما أو عدم اتحادهما معه على وجه الاذعان لا أظنك في حيرة من ذلك قال السيد الزاهد والحق ان تعدد النسبة لا يشهد به الوجدان ولا يقتضيه البرهان بل الوجدان حاكم بنفيه والبرهان قائم على بطلانه ألا ترى أن الحكاية عن أمر واقعي يحصل بالنسبة الحليمية لا مدخل فيها للنسبة الاخرى ولو كانت هاهنا نسبة أخرى هي مورد الوقوع أو اللاوقوع على ما زعموه لكانت مستقلة بالمفهومية وهو غير معقول انتهى وأنت بعد هذا تعلم ان ما قيل على قول الحاشي وليس هناك نسبة أخرى الخ ان وجود النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب مما لا ينكره أحد وليس فيه نزاع وأما النزاع في كونها جزءاً من القضية على اختلاف المتقدمين والمتأخرين انتهى غير صحيح ( قوله هي مورد الايجاب والسلب ) أي الوقوع واللاوقوع وأما الايجاب والسلب فيما سبقت من قوله ومورد الايجاب والسلب فالمراد منهما الايجاب والانتزاع فقد استعملهما بكلا الاطلاقين ( قوله وانه قد يتصور ) بمحمل العطف على انه قد حقق وعلى ان النسبة الواقعة ( قوله نسبة حكمية ) لكونها مورداً للحكم بالمعنى الثاني ( قوله لانه المتصور أولاً ) دفع لما يقال ان هذا الوجه أعني نسبة العام الى الخاص جار في تسمية مطلق النسبة المذكورة بالسلبية أيضاً فلم يسموا مطلق النسبة بالسلبية كما سموه بالثبوتية ( قوله اذا اعتبر انقضاء الثبوت ) يعني ان التسمية بالسلب خاصة بالشق الثاني من النسبة المذكورة وليس لمطلقها كالتسمية بالاسماء الثلاثة السابقة وأما الاسم الخاص بالشق الاول فللفظ النسبة الاجبائية ولفظ النسبة الثبوتية أيضاً اذا وقع في مقابلة السلبية



( قوله أحدهما ) هو تصورهما في حد ذاتها من غير اعتبار حصولها ولا حصولها في نفس الامر وقوله والثاني هو تصورهما باعتبار حصولها أولا وحصولها في نفس الامر لكن بطريق التردد في ذلك لا بطريق الاذعان به الذي هو التصديق ( قوله فقد ظهر ان المعنى الخ ) ظهور عدم كون المعنى الاول من المعاني الثلاثة التي ذكرها الخيالي للحكم أمراً مغايراً للوقوع واللاوقوع من حصر النسبة التي بين زيد والقائم في الوقوع واللاوقوع وظهور ان النسبة هي التعلق من قوله بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين وظهور ان الايجاب والسلب الوقوع واللاوقوع من قوله تعلق الثبوت أو الاتفاء اذ ظاهر ان الثبوت هو الوقوع والاتفاء هو اللاوقوع وظهور كون ذلك التعلق مورد الايجاب والسلب من قوله ويسمى نسبة حكيم ومورد الايجاب والسلب ( قوله كما فهمه المحشي المدقق الخ ) عبارته بعد ان شرح كلام الخيالي وقد يطلق الحكم على نفس الوقوع وقد يطلق على المحكوم به ولم يتعرض لهما لفظهما انتهى فحمل المحشي قوله وقد يطلق الحكم على نفس الوقوع أي أو اللاوقوع وأنهم لفظ نفس لان المراد ذات الوقوع أو اللاوقوع لا أدراهما وحينئذ فيكون المدقق قد حمل المعنى الاول في كلام الخيالي على النسبة الحكيمة بمعناها عند المتأخرين أعني النسبة التقييدية التي هي مورد الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع فانه الموافق لقوله في المعنى الثاني ادراك وقوع النسبة الخ اذ المراد منها هنا النسبة التقييدية على زعمه كما سيأتي والمحشي حملها على النسبة الثامة الخيرية كما أنها في التعريف الثاني كذلك بناء على ما هو الحق من انه ليس في الخبر الا نسبة واحدة فرجع المعنى الاول الى هذا الاخير أعني الوقوع أو اللاوقوع فدعوى عدم تعرض الخيالي له ممنوعة ويتوجه على المدقق أيضاً بناء على حمل عبارته على ما ذكر ان دعوى قلة اطلاقه على الوقوع أو اللاوقوع دون اطلاقه على النسبة التقييدية ممنوعة بل بعد تسليم اطلاقه على النسبة التقييدية فالامر بالعكس ولعل المحشي لم يحمل قول المدقق وقد يطلق الخ كما قيل على معنى انه يطلق على الوقوع بخصوصه لأحد الامرين من الوقوع أو اللاوقوع وان اقحام ( ٩٤ ) كلمة نفس للإشارة الى ذلك وحينئذ يكون المعنى الاول اطلاقه على أحد الامرين

فتحقق المغايرة وتصح  
دعوى القلة لان اطلاقه على  
تصورين أحدهما لا يحمل التقييد والثاني بمحملة والثالث تصديق فقد ظهر ان المعنى الاول أي  
نسبة أمر الى آخر ليس أمراً مغايراً للوقوع واللاوقوع كما فهمه المحشي المدقق حيث جعل الوقوع معنى

آخر  
هذا المعنى غير معروف أصلاً فضلاً عن قتله قال العلامة ميرزا هاد  
استدرا كما على صاحب الرسالة القطبية في اقتضائه على ثلاثة معان للحكم واعلم ان الحكم يطلق على معان أربعة الاول جزء  
القضية أي وقوع النسبة أولاً وقوعها والثاني المحكوم به والثالث القضية من حيث اشتراكها على ربط أحد المعنيين بالآخر أو  
سلب الربط والرابع التصديق على مذهب البعض من الحكماء انتهى فقد حصر ما يراد من الحكم في لسان أهل الميزان في  
هذه الاربعة فلو انه يطلق على الوقوع فقط شذها لذكره سواء كان الاطلاق بطريق الاشتراك أو الحقيقة والمجاز وظاهر ان  
الوقوع فقط لو كان معنى للحكم لكان في لسان أهل المنطق سواء اختصوا به أم لا اذ القاطع بانه ليس هناك عرف خاص غير  
المنطق في اطلاق الحكم على الوقوع فقط لا يقال يلزم أيضاً على مختار المحشي في عبارة المدقق ان من معاني الحكم النسبة  
التقييدية وهو غير متعارف كما يدل عليه كلام الزاهد لانا نقول لاشبهة في وقوع التعبير عن الحكم بانه نسبة أمر الى آخر ايجاباً  
أو سلباً كما وقع التعبير عنه بوقوع النسبة أولاً وقوعها غاية ان المدقق زعم المغايرة بينهما والكلام معه في ذلك لاني أصل الاطلاق  
بخلاف التعبير عنه بالوقوع فقط فغير متحقق وعلى تسليمه فبراد من النسبة في قولنا وقوع النسبة فقط النسبة الثامة الخيرية أعني  
وقوع المحمول للموضوع أولاً وقوعه بمعنى اتحاده معه أو عدم اتحاده ويكون الوقوع المضاف اليها بمعنى تحققها في نفس الامر  
سواء كانت ايجاباً أو سلباً على قياس التعبير عن الحكم بالمعنى الثاني بإدراك الوقوع فقط كما سيتضح فيكون ما ل الميزانين واحداً  
وأنت بعد هذا تعلم حال مغايرة بعض الناظرين والله أعلم بقوله سواء كان مورد الايجاب أو مورد السلب صريح في انه اذا حمل  
الايجاب والسلب على المعنى الثاني فهما كان في الكلام مضاف اليهما مقدر أعني لفظ المورد ولا خفاء ان مورد الادراك هو  
المعلوم فتتحقق المقابلة بين المعنى الاول للحكم والمعنى الثاني بان الاول معلوم والثاني علم كما صرح به الشارح في التلويح والعجب من  
كتب على نفسه انه لا يفهم الصواب حتى أو ظهر جترض المحشي بان حمل الايجاب أو السلب على المعنى الثاني يطل القابل بين معني



الحكم بان الاول معلوم والثاني علم مع انه صريح كلام الشارح في التلويح ولكن ما الحيلة والعلم قطعة كثرها الجاهلون (قوله وان معنى قوله ادراك وقوع النسبة الخ) حاصله ان ليس معنى قوله ادراك وقوع النسبة الخ انك تصور مفهوم الوقوع المضاف للنسبة وهو المعنى الذي يقع جوابا عن ما هو وقوع النسبة ولا انك تصور نسبة الوقوع للنسبة على أي وجه كان فانه يتناول غير التصديق اذ النسبة المتصورة على هذا الوجه إما ان يكون حصولها في الذهن لاعلى وجه الحكاية عن نفس الامر بل من حيث انها متصورة بين الطرفين فهو تخيل أو على وجه الحكاية فيخيل ان يحدث في النفس حالة معبرة بالانكار فكذب والا فاما ان يحصل فيها كيفية يجوز بها العقل قبضها بخيول مساويا فشك أو يجوز أن مرجوحا فوهم أو راجحا فظن وان حدث فيها كيفية جزئية فلا يخلو إما ان تكون غير مطابقة للواقع فخلل مركب أو تكون مطابقة له فان كانت ثابتة غير زائلة بازالة المزيل فيقوى وان كانت زائلة بازالته فتقليد والاربعة الاول منها تصورات كما ان تصور مفهوم الوقوع مضافا كذلك والبواقي تصديقات بل المراد ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة وادراك ان النسبة واقعة الخ معناه ادراكها كذلك على وجه الاذعان والقبول كما يرشد اليه الاثبات بكلمة ان التي للتحقيق ومن هذا ينجلي لك الفرق بين العبارتين أعني ادراك وقوع النسبة أولا وقوعها وادراك ان النسبة واقعة الخ من وجهين وان ما ذكره المحقق سابقا من قوله يعني ادراكها بطريق الاذعان توضيح للبيان لا قيد فيه ولذا تركه هنا قال الفاضل ميرزا جان في حواشي الحاشية القديمة ان ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة صارت لقبلة الاستعمال اسما لاذعان وقوع النسبة أولا وقوعها وأما ادراك وقوع النسبة أولا وقوعها فاسم للنسبة مطلقا ثم المراد من النسبة في قولنا ادراك وقوع الخ اعم من المحلية أعني اتحاد المحمول بالموضوع والشرطية أعني اتصال التالي بالمقدم أو منافاته له اذ هذه الثلاثة في الموجبة يدرك وقوعها وتحققها في نفس الامر وفي السالبة عدم تحققها ( ٩٥ ) كذلك قال السيد في حواشي

آخر للحكم وان معنى قوله نسبة أمر الخ تعلق أمر الخ وقوعاً كان أولا وقوعاً ان كان الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع أو تعلق أمر باخر سواء كان مورد الايجاب أو مورد السلب ان كان بمعنى ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة صرح بكلا الاطلاقين الشارح في شرح	المطالع ان قيل هذا المدرك مشتمل على محكوم عليه هو النسبة ومحكوم به هو
---	---

واقعة وعلى نسبة بينهما وهي متغيرة للمدركات التي تعلق بها التصديق والحكم في نحو قولك البياض عرض فها هنا تصديق وحكم آخر هو ان تدرك النفس بان النسبة بين تلك النسبة وبين واقعة واقعة فيلزم هناك تصديق وحكم آخر ثالث فيتوقف حصول حكم واحد على أحكام غير متناهية وهو باطل قطعاً فلنا المدرك بعد ادراك النسبة بين الطرفين أمر اجمالي اذا عبر عنه التفصيل يظهر فيه تصديق آخر والحكم هو ذلك الجمل كما يشهد به رجوعك الى وجدانك فتأمل انتهى وشنع عليه بعضهم تشبيهاً بليغا حيث قال من المقلدة من لم يفرق بين ما يلزم الشيء وبين ما ينحل هو اليه ولم يبال عن ان يجعل المعنى الحر في اذ هو آلة ورابطة بين الحاشيتين محكوما عليه بالذات فزعم ان متعلق التصديق ليس الا النسبة الملحوظة بالعرض على معنى ان هناك أمراً بجملاً يفصله العقل الى نسبة يحكم عليها بالوقوع وسأله أي ان النسبة واقعة اوليست بواقعة وارجع البياض عرض أو ليس الى ان البياض عرض مطابق للواقع أو ليس البياض عرضا مطابقا للواقع وفيه زيغ عن الحق وجبود عن الصناعة فكيف يحكم على ما لا يلاحظ بالذات أو ينحل الشيء الى ما هو خارج عنه لازم له انتهى وأجيب بان غرض السيد المحقق ان النسبة التامة أمر بسيط يعبر عنها بهذه العبارة التفصيلية أعني ان النسبة واقعة اوليست بواقعة فتراده بالاجمال البساطة وبالتفصيل التعبير بالعبارة التفصيلية وليت الغرض ان النسبة حين كونها رابطة بين الطرفين محكوم عليها بالوقوع وسيله ولا ان النسبة تنحل حقيقة الى هذه القضية أعني قولنا النسبة واقعة اوليست بواقعة نعم لو لوحظ المعنى الرابطة من حيث انه معنى من المعاني بصير أمراً مستقلاً صالحاً لان يحكم عليه وبه وأيضاً على تقدير لزوم هذه القضية أعني قولنا النسبة واقعة الخ مثل قولنا البياض عرض كما اعترف به المعارض يلزم تحقق قضايا غير متناهية ضرورة امتناع انسلاخ اللازم عن الملزوم فما هو جوابه يصلح ان يكون جواباً لنا وفي المقام زيادة تطلب من محالها (قوله بكلا الاطلاقين) أي اطلاق الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع وبمعنى ادراك ان النسبة الخ



(قوله وان معنى قوله الخ) متعلق للظهور فظهور كون المركب التقيدي بمعنى المركب الخبري من قوله سابقا بمعنى ادراك ان النسبة الخ وقيد الثبوت مستفاد من قوله فالتسبة الثبوتية الخ وقيد في نفس الامر مستفاد من كون التصديق الاذعان بحصول النسبة أولا حصولها في نفس الامر (قوله ثم انه ذكر السيد الخ) عطف على قوله فقد ظهر والمقصود منه ان فيه دلالة على ان النسبة في قولهم ادراك ان النسبة الخ بمعنى التسبة التامة الخبرية أعني وقوع المحمول للموضوع أو اتصال التالي الى آخره وتحريره انه اذا فسرنا الحكم بالتصديق والتكذيب بالتصديق ادراك ان النسبة صادقة أي متحققة في نفس الامر والنسبة بمعنى وقوع المحمول للموضوع أو اتصال التالي الخ وحاصله ان تدرك تحقق اتحاد المحمول للموضوع مثلا في نفس الامر والتكذيب ادراك ان النسبة كاذبة أي غير متحققة في نفس الامر والنسبة هي الاتحاد والاتصال والاتصال أي تدعى بان هذه الامور غير متحققة في نفس الامر فالتسبة في تعريف الحكم بأنه ادراك ان النسبة واقعة أو غير واقعة مراد منها معنى واحد أعني التسبة التامة الخبرية الإيجابية فإذا فسرنا الحكم بالتصديق فقط فالتبادر ان المراد منه ادراك تحقق النسبة في نفس الامر كما انه بهذا المعنى حين ذكر التكذيب معه لا التصديق بالمعنى المقابل للتصور كيف، وأنه بهذا المعنى يفسر بالحكم فلا يقع تفسيراً له ولا يصح الاختصار في تعريف الحكم على التصديق أعني ادراك ان النسبة متحققة في نفس الامر الا اذا أريد من النسبة التسبة التامة الخبرية إيجابية أو سلبية أعني الوقوع واللاوقوع والاتصال والاتصال الخ ليكون التفسير وافيا ولو ذهبنا تفسر النسبة في تعريف الحكم (٩٦) بأنه ادراك ان النسبة الخ بالنسبة الحكيمية التقيدية كما زعم الحشبي المدقق لكان

التصديق فقط الذي أجاز السيد تفسير الحكم به بمعنى ادراك وقوع هذه النسبة ولا معنى له الا ادراك تحقق الارتباط بين المحمول والموضوع مثلا وهذا كما ترى غير واف اذا لا يتناول الحكم

السلب اذ هو ادراك عدم تحقق الارتباط وهو ليس مصدوقا لادراك تحقق الارتباط ولا لازما له ولنسرفه ان النسبة التقيدية شيء واحد يرد عليه الإيجاب والسلب أعني مجرد الارتباط بين الشيئين وليست متعلقة الى الإيجاب والسلب كما هو التحقيق بخلاف التسبة التامة الخبرية فإما قسمان الإيجاب والسلب فإذا فسر الحكم بالتصديق فقط وأريد منه كما قررنا ادراك وقوع النسبة بمعنى تحققها في نفس الامر وعمت النسبة في قسمها كان متاولا للحكم الإيجابي أعني ادراك وقوع النسبة والسلب أعني ادراك لا وقوعها فان وقوع اللاوقوع وان لم يكن عين ادراك اللاوقوع لكنه لازم فانك اذا أدركت عدم تحقق الخبرية لزيد في نفس الامر استلزم هذا ادراك تحقق عدم الخبرية في نفس الامر ولا ينبغي عنك ما ذكره في استلزام السالبة البسيطة للموجبة السالبة المحمول فتقوله وهذا أي صحة الاختصار في تفسير الحكم على التصديق بناء السيد على ان اذعان ان النسبة ليست بواقعة الذي هو معنى التكذيب مستلزم للاذعان بان النسبة السلبية واقعة الذي هو بعض التصديق فقط وللبالغة حكم بالاتحاد بينهما ولقد ارتبك بعض الناظرين في تقرير كلام الحشبي فلا تكن أسير التقليد (قوله يشعر بأن المراد الخ) أي في التعريفين أما الاول فكما هو الشأن في إعادة المعرفة وعليه يكون في الكلام مضاف مقدر أي مورد إيجاب ومورد سلب نظير ما صنع الحشبي وأما الثاني فلما ذكره وقوله ليس هو ادراك وقوعها فقط الخ في الكلام ركاكة كما يعلم بالوقوف على من كتب عليه والمناسب ان يقول ليس هو ادراك وقوعها أولا وقوعها على وجه الاذعان بل ادراك نفسها كذلك وقوله ليس بشيء، أما أولا فلما علمت من ان النسبة التامة هي وقوع المحمول للموضوع

سوى



أولا وقوعه مثلا والحكم ادراك تحقق هذا الوقوع في نفس الامر أو عدم تحققه فيه وبعبارة ادراك تحقق الوقوع أو تحقق عدمه فلا يكون ادراك نفس النسبة وأما ثانيا فلما علمت من كلام السيد السند فانه كالصريح في ان المراد من النسبة التامة (قوله فما لا يثبت له) اعلم ان المتأخرين بنوا ما ذهبوا اليه على ان التصور والتصديق متغايران بحسب المتعلق فقط لا بحسب الذات اذ لو تعلق التصور بما يتعلق به التصديق لزم اتحادهما بناء على اتحاد العلم والمعلوم والجواب عند التحقيق ان التغاير بينهما بالذات لا بحسب المتعلق فقط يطلب من محله قال ميرزا هدم القول بترسيم أجزاء القضية كما ذهب اليه المتأخرون كأنه مبني على القول بتغايرهما بحسب المتعلق فقط فانهم لما رأوا ان التصور لا يتعلق بما يتعلق به التصديق اذ متعلق التصور متغاير عن متعلق التصديق ومتعلق التصديق نسبة تامة وان الشك تصور لا يتعلق الا بالنسبة ولا يمكن النسبتان التامتان في قضية واحدة اعتبروا فيها نسبتين احدهما نسبة قبيدة ثبوتية يتعلق بها الشك وسموها بالنسبة الحكيمة والنسبة بين بين وثانيهما نسبة تامة خبرية هي وقوع النسبة القبيدة أولا وقوعها وسموها بالحكم والحاصل ان الشك تصور والتصور لا يتعلق بما يتعلق به التصديق فلا يتعلق الشك بما يتعلق به التصديق والشك لا يتعلق الا بالنسبة فلا بد وان يكون تلك النسبة غير النسبة التي يتعلق بها التصديق والتصديق لا يتعلق الا بالنسبة التامة فلا بد من اشتغال القضية على نسبة أخرى غير النسبة التامة والوجدان السليم يحكم بطلانه الا ترى انه لا يفهم من قضية زيد قائم مثلا الا زيد وقائم والنسبة التي بينهما والمفهوم منهما ليس الا نسبة واحدة ولا يحتاج في عده الى نسبة أخرى انتهى بايضاح وقد تقدم مزيد لهذا فارجع اليه ومنه ينكشف معنى استدلال المحشي في قوله والا لزم ازدياد أجزاء القضية وتصورات التصديق على ثلاثة أي والوجدان السليم حاكم بطلانها فلا يقال ان المتأخرين يلزمون اللزوم ويمنعون بطلانه بل هو محل النزاع علي ان المصريح به في لسان المناطقة جميعا ( ٩٧ ) بما فيهم المتأخرون ان التصديق

سوى الوقوع واللاوقوع وهما النسبة التامة الخبرية وأما النسبة القبيدة المغايرة لما فما لا يثبت له والا لزم ازدياد أجزاء القضية وتصورات التصديق على ثلاثة وقد يطلق على خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير وهذا مصطلح الأصوليين من الاشاعرة والخطاب في اللغة

( ١٣ — حواشي العقائد أول ) خلافا للماتريدية والمعتزلة أما الاول فقد قال صاحب المراتب بعد ان نسب التعريف المذكور لبعض الشافعية ونكاه عليه ولما كان الحكم في اصطلاحنا ما يثبت بالخطاب لاهو قلت وهو أثر خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع فهو أي الحكم بناء على هذا التعريف نوعان الاول تكليفي والثاني وضعي أما التكليفي فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب أو أثر الفعل المكلف كالملك فانه أثر لفعله الذي هو الشراء ونحوه وما يتعلق بالملك كملك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين في الزمة الى آخر ما قال والمحشي وان كان سيذكر احتمال ان يراد من الخطاب الأثر المترتب عليه لكن باعتبار ان يراد من الحكم المحكوم به وبالجمله فظاهر التعريف ان الحكم نفى خطاب الله وكلامه النفسي ويؤيده ما ذكره جوابا عن بعض اعتراضات المعتزلة على التعريف من ان الخطاب عندكم أي الكلام النفسي قديم والحكم حادث لثبوت عدمه بالتسخ وما ثبت قدمه امتنع عدمه فما لم يمتنع عدمه لم يثبت قدمه والحكم قد ثبت عدمه فهو حادث فالحكم اذن مبين للخطاب فلا يصح تعريفه به والجواب هو ان حدوث الحكم غير مسلم بل الحادث تعلق الحكم بالفعل تنجيها نعم كثيرا ما يطلقون الحكم على أثر الخطاب من الوجوب ونحوه فاما ان يدعي اشتراكه في لسانهم وهو ظاهر يؤيده وقوع التصريح بان اطلاق الحكم على أثر الخطاب حقيقة أو ان اطلاقه عليه مسامحة ولا نسلم وقوع التصريح من جميع الأصوليين أو ان الايجاب والوجوب متحدان بالذات كما ذهب اليه المعتزلة وسيأتي وأما الثاني فلعدم صحة ان يكون خطاب الله الخ معنى للحكم عند المعتزلة فان الخطاب اللفظي عندكم مؤيد لادراك العقل حكم الله المبني على المصلحة والمفسدة فيما يستقل العقل به ضروريا كحسن الصدقة النافع وقبح الكذب الضار أو نظريا كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار وكاشف عن حكم الله فيما لا يستقل به كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال وينكرون الكلام النفسي بالمعنى المغاير للعلم والارادة فان مدلول العبارات عندهم في الخبر العلم القائم بالمشكك وفي الامر ارادة المأمور به وفي النهي كراهة المنهي عنه فلا



يثبت كلام قسري مغاير لباقي الصفات فاذن يكون معنى الحكم عندهم ارادة الله اشتغال ذمة العبد بالفعل أو الكف وهو محل النزاع يتناوب بينهم في ثبوته قبل الشرع وانتفائه والله أعلم ( قوله توجيه الكلام نحو الغير ) عبارة شارح المرأة والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام اذا ظهر والقييد الاخير لادخال خطاب المصدوم على قول الشيخ انتهى ( قوله خرج خطاب من سواء ) لا يقال اذا أمر الرسول المكلف أو السيد العبد وجب عليهما الامور به فقد ثبت حكم الوجوب من غيره سبحانه فلا يصح ان لا حكم بالمعنى المقصود هاهنا الا حكمه لانا نقول ذلك الوجوب أيضاً بإيجاب الله تعالى فإيجابهما كاشف عن إيجابه الذي هو الحكم أفاده السيد ( قوله والمراد به هاهنا الخ ) عبارة السيد وهو المراد هاهنا اللهم الا اذا أريد بالحكم المعنى المصدري وهو التكلم أعني إيراد الكلام المتعلق بأفعال المكلفين الخ وهو المعنى في قولك حكم الله بكذا وهو حاكم به لا المعنى الحاصل بالمصدر أعني الكلام المتعلق فيصح ان يحمل الخطاب على معناه الاصلي أعني التوجيه بخصوص المتعلق بأفعال المكلفين انتهى بإيضاح ولا يخفى بعد ارادة هذا المعنى كما أشار إليه فان الكلام في الحكم الاصطلاحي الشرعي الذي يقع مدلولاً للكتاب والسنة والاجماع والقياس فلذا لم يتعرض له المحشي ووجه ارادة الكلام النفسي من لفظ خطاب أن ينقل الى مطلق كلام لفظياً أو تقريباً نقل اسم المصدر الى معنى المفعول ثم يراد منه خصوص النفسي لعلاقة الاطلاق والتفريد بقريته ان اللفظي ليس بحكم كما صرح به السيد وعبارته والكلام يطلق على العبارة الدالة بالوضع وعلى مدلولها القائم بالنفس فالخطاب اما الكلام اللفظي أو الكلام النفسي الموجه به نحو الغير للافهام وأريد به هاهنا المعنى الثاني فان الخطاب اللفظي ليس بحكم بل هو دال عليه فالكتاب واخوانه دلائل ( ٩٨ ) الحكم الذي هو الكلام النفسي على الوجه الخصوص فاندفع ما يقال من

ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية عن الادلة والدليل الشرعي ليس الا خطاب الله أو ما يقوم مقامه ولو كان الحكم أيضاً خطابه كان الفقه العلم بخطاب الله

توجيه الكلام نحو الغير وباضافته الى الله خرج خطاب من سواء والمراد به ههنا اما الكلام النفسي لان اللفظي ليس بحكم بل هو دال عليه صرح به السيد السيد قدس سره في حواشي العنصر سواء فسر الخطاب بما يقع به التخاطب أي من شأنه التخاطب فيكون خطاباً في الازل كما ذهب اليه الشيخ الاشعري من قدم الحكم والخطاب بناء على ازالة تعلقات الكلام وتنوعه في الازل أمراً ونهياً وغيرهما أو فسر بالكلام الذي قصد منه افهام من هو متبهي لفهمه فيكون خطاباً فيما لا يزال كما ذهب اليه ابن القطان من أن الحكم والخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم

الحاصل عن خطابه ووجه اندفاعه ان الدليل هو الخطاب اللفظي والحكم هو الخطاب النفسي ولا استبعاد في تنوع كون أقواله وأفعاله تعالى كاشفاً عن الحكم القائم بذاته سبحانه وكذا الاجماع وغيره انتهى ببعض اوضح فقوله المحشي لان اللفظي ليس بحكم الخ بيان للتجاوز الثاني ( قوله سواء فسر الخطاب الخ ) اعلم أن الاشاعرة اختلفوا في حدوث الحكم وقدمه وهو مبني على اختلافهم في أمرين آخرين أحدهما هل تنوع الكلام الى أنواعه الخمسة الامر والتعبي والاستفهام والحبر والنداء أزلي قال الاشعري وجماعة نعم وذهب ابن القطان وطائفة كثيرة من المتقدمين الى حدوث هذه الأنواع الخمسة والفريقان متفقان على ان الكلام صفة واحدة في ذاته وتنوعه اليها إنما هو بحسب التعلقات الازلية أو الحادثة كما أنه لا نزاع بينهما في انصاف الله تعالى بهذه الأنواع فيما لا يزال وذهب بعض الاشاعرة الى ان كلام الله تعالى القائم بذاته ليس صفة واحدة بل خمس صفات هي تلك الاقسام المذكورة وليس في المقام منسج لتحقيق هذه المذاهب وثانيتها لفظ الخطاب المعبر به عن الكلام النفسي فسرهم بما يقع به التخاطب أي الكلام النفسي الذي من شأن داله التخاطب به وقع بالفعل أم لا وعند المحشي عما قاله العنصر وأقره السيد من ان الخطاب على هذا القول هو الكلام الذي علم أنه يفهم فيكون المعبر في كون الكلام خطاباً أحداً الأمرين الافهام بالفعل أو العلم في الحال بالافهام في المآل وأما المقصود بالقوة مع عدم العلم في الحال بكونه منهما في المآل فليس الا خطاباً بالقوة عند الفريقين لما قاله بعضهم من انه ادعاء محض بل الكلام الذي هي للافهام خطاب عند من يكتفي بالصلوح للافهام في المآل علم انه يفهم ما لا أم لا نعم بشرط العلم بانه خطاب علم كونه منهما فظهور الخطابية إنما هو بالعلم وأما نفس الخطابية فبالتهبؤ والتوجه للافهام ولو ما لا فبناء على هذا القول يكون الكلام خطاباً في الازل فيكون حكماً متشوعاً الى الامر هو انتهى فيه وهو



أرى ألا شعري ومن تبعه وفسره بعضهم بالكلام النفسي الذي قصد من داله أفهام من هو متبني لفه فيخرج عنه الحركات والاشارات المفهمة بالمواضعة والألفاظ المهمة ويخرج باعتبار قصد الكلام الذي لم يقصد بداله أفهام المنع فانه لا يسمى خطاباً وبقوله من هو متبني لفه الكلام الملقى لمن لا يفهم كالتائم قال السيد والظاهر عدم اعتبار هذا القيد والا لما صح أن يقال لمن وجه الكلام لمن لا يفهم أنت ملوم على خطاب من لا يفهم بل يجب أن يقال أنت ملوم على توجيه الكلام له من غير تعبير بلفظ خطاب ولعل المحشى لم يحفل به لانه لو لم يعتبر لم يتحقق الأفهام بالفعل الذي هو مرجع هذا التفسير ولا نسلم بطلان اللازم المذكور فن ذهب في الخطاب الى هذا المعنى وقال بحدوث تعلقات الكلام قال بحدوث الحكم وتنوعه الى الامر والنهي فيها لا يزال هذا تقرير كلامه وأنت خير بان بناء القول بحدوث الحكم والخطاب على حدوث تعلقات الكلام ممنوع فكثير ممن ذهب الى حدوث الحكم والخطاب ذهبوا الى أزلية التعلقات قال الآمدي في مسئلة أمر المعلوم الحق ان الكلام في الازل لا يسمى خطاباً قال الاسنوي ووجهه ان الخطاب والمخاطبة في اللغة لا يكون الا من مخاطب ومخاطب بخلاف الكلام فانه قد يقوم بذاته طلب العلم من ابن سيولد وعلى هذا فلا يسمى خطاباً الا اذا عبر عنه بالاصوات بحيث يقع خطاباً لموجود قابل للفهم انتهى وبالجمله فمدار حدوث الحكم على تفسير الخطاب بهذا المعنى أو اعتبار التعلق التجريزي الحادث سواء قلنا بأزلية التعلقات أم لا والله أعلم (قوله وهذا معنى الخ) أي ليس معنى حدوثهما اتها صفتان حادثان فاشان بذاته تعالى فان ابن القطان من الاشاعرة وهم مجمعون على استحالة ان يكون له صفة (٩٩) حادثة خلافاً للكرامية بل مرجع الحدوث الى

تنوعه في الازل وهذا معنى ما قال ان الحكم والخطاب حادثان بل جميع أقسام الكلام يتمتع قدمه مع قدمه أو ماخوطب به أي ما ثبت بالخطاب وهو الامر المترتب عليه كوجوب الصلاة وحينئذ يكون المراد بالحكم ما حكم به ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من أفعاله لا بجميع أفعاله على ما توهمه اضافة الجمع من الاستمراق والا لم يوجد حكم أصلاً اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فيشمل خواص النبي عليه السلام أيضاً لا يقال اذا كان المراد بالخطاب الكلام النفسي ولا شك انه صفة أزلية واحدة فيتحقق خطاب واحد متعلق بجميع الافعال لانا نقول الكلام وان كان صفة واحدة لكنه ليس خطاباً الا باعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب التعلقات فلا يكون خطاباً واحداً

فيه فان المستحيل وجود الجنس الحقيقي كالحيوان بدون أنواعه الحقيقية مثل الانسان والفرس والكلام جنس اعتباري والاقسام أنواع اعتبارية كزيد بالقياس الى كونه قائماً وقاعداً ونحوه وقوله أو ماخوطب الخ عطف على قوله أما الكلام النفسي والتجوز على هذا لعلاقة السببية (قوله ومعنى تعلقه بافعال الخ) دفع لما يقال من الاحكام الشرعية ما هو متعلق بفعل مكلف واحد كخصائص النبي صلى الله عليه وسلم والحكم بشهادة خزيمة وحده واجزاء الاضحية بالعناق في حق أبي بردة وحده وذلك كله خارج عن الحد لتقيده بالمكلفين فانه جمع محلي بالالف واللام وأقله ثلاثة ان قلنا لا يعم فلو عبر بالمكلف لصح حمله على الجنس وأجاب عنه بعضهم بانه من مقابلة الجمع بالجمع المفيدة للتوزيع واعترضه السيد بما حاصله انه ان أراد المقابلة بين الخطاب والافعال فالخطاب ليس بجمع وان أراد بين الافعال والمكلفين وهو صريح كلام الاسنوي كافي ركب القوم دواهم فظاهر ان اعتبار التوزيع لا يفيد هاهنا فان مفاد الكلام حينئذ ان الحكم الخطاب المتعلق بفعل زيد المكلف ويضعل عمرو المكلف وبفعل خالد المكلف فيفيد ان هناك تعلقاً واحداً ارتباطاً بجميع هذه الافعال المنسوب كل منها الى صاحبه كما هو الحال في ركب القوم دواهم ومحصل دفع المحشى ما قال السيد انه من قبيل زيد يركب الخيل وان لم يركب الا واحداً منها وليس هناك مجاز باطلاق الجمع على الواحد بل يفهم منه ان ركوبه متعلق بجنس هذا الجمع لا بجنس الحمار مثلاً وبه تعلم سقوط ما ذكره بعض حواشي قول أحمد وقوله اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال يعني بالانقضاء والتخير والا فهو موجود كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون (قوله لا يقال الخ) مورد الاشكال قوله اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال وقوله الا ما عارض تعلقه سواء فيه اعتبار التعلق المعنوي أو التجريزي



( قوله وخرج بقوله المتعلق الخ ) فيه إشارة الى ان قيد المتعلق ليس للاحتراز بل هو صفة لازمة للخطاب اذ خطابه تعالى لا يخلو عن تعلق بشيء وقوله المتعلقة باحوال ذاته الخ ومثله المتعلقة بذوات المكلفين والجمادات نحو ولقد خلقناكم ويوم نسير الجبال والمتعلقة ببقية الحيوانات وبغير المكلفين من الانسان وصفاتها وأفعالها وصفات المكلفين مما لم يدخل في أفعالهم ( قوله اما طلب الفعل الخ ) لم يشده بغير الكف ليتناول وجوب الكف عن الحرام فقوله أو طلب الترك الخ أي الكف من حيث أنه وسيلة الى عدم ما هو شر بالذات وهو الفعل المحرم فلا يفتى ان طلب الكف في نفسه ايجاب ومثله يقال في التعريفين الآخرين ( قوله ومعنى التخيير عدم الخ ) فيه مسامحة فان التخيير الخطاب الدال على جواز التلبس بالفعل وعدمه خلافا لمن قال ان المباح جنس للواجب فان الاباحة عنده الخطاب الدال على جواز الايمان بالفعل لكن لما كان مدرك هذا الخطاب عدم طلب الفعل والترك جعله عنها فيكون فيه إشارة الى ان الاباحة الاصلية حكم شرعي ثابت بالخطاب لانها لا تكون الا حيث لا يتحقق طلب الفعل والترك وقد جعلنا عدم الطلب هو الاباحة هذا وفي المسلم وشرحه واخفئيه لما وجدوا أحكام ما ثبت بدليل قطعي مخالفة لما ثبت بظني لاحظوا في التقسيم حال الدال في الطلب الحتمي لانه العمدة في الباب فقالوا ان ثبت الطلب الجازم يقضي فالافتراض ان كان ذلك الطلب للفعل أو التحريم ان كان ذلك للكف أو ثبت الطلب الجازم بظني فالاجاب ان كان ذلك الطلب ( ١٠٠ ) للفعل وكراهة التحريم ان كان ذلك للكف فالاحكام اذن سبعة

والخلاف في التسمية لافي  
المعنى ( قوله كالتقصص  
المينة الخ ) ان قلت القصص  
اتما تقص لبيان الافعال  
الحسنة فيطلب الايمان بانها  
أو السبب فتحرر ويجب  
اجتنابها فتفيد الحرمة  
والوجوب نظراً الى ان  
شرائع من قبلنا حجة

متعلقاً بالجميع وخرج بقوله المتعلق بأفعال المكلفين الخطابات المتعلقة باحوال ذاته وصفاته ونزاهاته  
كقوله تعالى ( ولم يكن له كفواً أحد ) ومعنى الاقتضاء الطلب وهو اما طلب الفعل مع المتع عن  
الترك وهو الايجاب أو طلب الترك مع المتع عن الفعل وهو التحريم أو طلب الفعل بدونه وهو  
التدب أو طلب الترك بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم طلب الفعل والترك وهو الاباحة  
وهذا القيد لاخراج خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء والتخيير كالتقصص المينة  
لافعالهم والاخبار المتعلقة بأعمالهم كقوله تعالى ( والله خلقكم وما تعملون ) فان قيل اذا كان الخطاب  
في الازلة متعلقاً بأفعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير كما قال الشيخ الاشعري يلزم طلب الفعل والترك  
من المعدوم وهو سفيه قلت السفيه انما هو طلب الفعل عن المعدوم حال عدمه وأما طلبه منه على  
تقدير وجوده فلا كما اذا قدر الرجل ابناً قائماً بطلب الفعل حين الوجود وسيجيء ما يتعلق

وأجبة العمل قلنا المعتبر في الحكم الخطاب المفيد للوجوب ونحوه صراحة نعم ان عممنا الخطاب ليتناول الاحكام  
الوضعية كالسيبية والشرطية بناء على اعتبارها من الحكم المصطلح عليه وان كان الحق حينئذ زيادة قيد أو الوضع فان السببية أو الشرطية شيء  
والوجوب الضمني شيء آخر أشكل اعتبار خروج القصص من التعريف قاهما منضمة أحكاماً والدلالة الضمنية اعم من ان تكون مقصودة  
من الدال أم لا ليتيسر دعوى تناول التعريف للاحكام الوضعية عند عدم زيادة قيد أو الوضع فان قوله عليه الصلاة والسلام لا يقبل الله  
الصلاة من غير طهور لا يفهم منه بما هو هذا الكلام الا الاشتراط وأما اقتضاء وجوب الوضوء فلازم من جهة وجوب الصلاة  
كيف وان كثيراً من الاحكام التكليفية ضمنية غير مقصودة ألا ترى وجوب مقدمة الواجب المطلق بوجوبه وقد جعل بعضهم  
وجوب الصلاة مثلاً على غير من لم يخاطب مشافهة بمثل أتيموا الصلاة بطريق الضمن والتبعية تحاشياً من السفه اللازم لمخاطبة  
المعدوم وبالجملة فقد انكشف لك أنه لا مناص من تعميم الخطاب للصرح والضمني فيشكل أمر هذه القصص وظاهراً لا بعد  
في التزام أيها من الحكم والاحكام الوضعية اذا لم تعتبر من الحكم المصطلح كما هو رأي فواضع والا فالمناسب زيادة قيد  
أو الوضع ليتناولها من حيث كونها أحكاماً وضعية فتدبر ( قوله فان قيل الخ ) هذه شبهة التاهين الى ان تعلقات الكلام وتنوعه  
بحسبها حادثة كما أشرنا اليه وقوله قلت السفيه الخ أورد عليه شارح المواقف ان ما يجده أحدنا في باطنه هو العزم على الطلب  
وتخيله وهو محتمل وليس بسفه وأما حسن الطلب فلا شك في كونه سفهاً بل قيل هو غير محتمل لان وجود الطلب بدون ما يطلب  
منه شيء محال انتهى وأنت خير بأن العزم على للطلب وتخيله ليسا بطلب والاين حينما بطلع على ما قام بنفس أبيه المعدوم



حين الاطلاع يرى نفسه ملزماً أي الزام. ويسعى في امثال الامر جهد المستطاع فلولا ان هناك أمراً حقيقة لما علم هذا من نفسه غايته كان الامثال موقوفاً على اطلاعه على هذا الامر النفسي وكذلك الاب حيناً قام بنفسه هذا الالتزام الناجز ضرورة انه لم يتحقق منه شيء بعد هذا لم يرد ان ابنه المعلوم يمثل حين قيام هذه الحالة بنفسه بل عند اطلاع ولده عليها ولو بعد فقد ان الاب ومثل هذا كثير كما اذا كان لك صديق لا يسعه مخالفتك اذا أصدرت له مكتوباً يتضمن أوامراً ونواهي فعند اطلاعه عليه يرى نفسه انه الزم حين تحرير المكتوب لا حين الاطلاع عليه كيف وان المرسل لم يتحقق منه شيء سوى ما كان عند التحرير ولو كان القائم بنفسه عزم أو تعاقب لوجب ان يكون هناك بعد هذا حالة أخرى بها يتحقق الالتزام الناجز وكذلك من وقف شيئاً وقال ليفعل ناظر وقتنا هذا كيت وكيت فكل من يتولى أمره يرى نفسه ملزماً بهذه الاوامر كيف ولو كان المتحقق هناك مجرد العزم لفضى بأن الرسول عليه السلام لم يأمرنا بشيء ولم ينهنا عنه بل عزم على الامر والنهي فقط بالنسبة لنا وفساده معلوم من الدين بالضرورة قال الشارح في حاشية المضد واعلم ان القول بعموم التصوص لمن بعد الموجودين وان نسب الى الخطاب فليس بعيد حتى قال الشارح العلامة ذكر في الكتب المشهورة ان الحق ان العموم معلوم بالضرورة من دين محمد عليه الصلاة والسلام وما قال المضد من أنه لا يقال للمعدومين بأفعال الناس ونحوه وأنكاره مكابرة حق فيها اذا كان الخطاب للمعدومين خاصة وأما اذا كان للموجودين والمعدومين ويكون اطلاق لفظ المؤمنين أو الناس عليهم بطريق التغليب فلا ومثله فصيح شائع يعرفه علماء البيان انتهى وظاهر ان اعتبار التغليب إنما هو تصرف في دلالة اللفظ وأما تعلق الخطاب والاحكام بالموجودين والمعدومين فسواء كما يعلم من رجوع الى وجدانه فما قيل ان حقيقة الطلب إنما تعلق صريحاً بالمخاطبين الموجودين في زمان النبي عليه الصلاة والسلام ووجود فرد منهم يكفي في خروج الخطابات عن السفة وأما تعلقها بنا صريحاً في ذلك الزمان فمنوع ووجوب الامثال لا يقتضي ذلك. (١٠١) بل يكفي فيه كوننا مأمورين

بهذا البحث (قوله كالوجوب والاباحة ونحوهما) من التدب والتحرير والكرهية ان كان المراد بالخطاب ما خوطب به فطابقة المثال ظاهرة وان كان المراد ما تقع به الخطاب فالحكم حينئذ هو

السيد من ان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال فمن باب اشتباه الطلب الناجز بالخطاب الواقعي كما يعلم بالوقوف على كلام الغزالي في مبحث أمر المعدوم من المستصفي وأنت بعد هذا تعلم انه لا مانع من اعتبار التكليف الشرعية كلها أولية وليس للحكم تعلق تجزئي حادث ووظائف الرسل عليهم الصلاة والسلام إنما هي لاطلاعه على ما قام بذات الله سبحانه في الازل ومعنى قولنا لا حكم قبل الشرع ان تلك الاوامر الناجزة أزلاً بشرط في امثالها ان يطلع عليها المكلفون بواسطة الرسل عليهم السلام والمعتزلة يوجبون الامثال فيما يمكن للعقل الاطلاع ولو بواسطة النظر بخلاف ما لا يمكن معرفته فامثاله يتوقف على اطلاع الرسول عليه السلام وتعلم انه لا معنى لاعتبار ان في الاوامر تعلقات اعلامية قبل الوقت فان من تأمل قول السيد لعبده صم غداً علم انه يلزمه في الحال انما ناجزاً بانه عند مجيء الغد يصوم ولا ينساق الذهن الى ان هناك تعلقاً آخر ولو انهم اعتبروا التعلقات الاعلامية في الخطاب بالجمل المتأخر عنه بانه لكان له وجه قال في المستصفي فان قيل أفقولون ان الله تعالى في الازل أمر للمعدوم على وجه الالتزام قلنا نعم نحن نقول هو أمر لكن على تقدير الوجود كما يقال الوالد موجب وملزم على أولاده التصديق اذا عقلوا وبلغوا فيكون الالتزام والایجاب حاصلًا ولكن بشرط الوجود والقدرة ولو قال لعبده صم غداً أقصد وأوجب والزم في الحال صوم الغد ولا يمكن صوم الغد في الوقت بل في الغد وهو موصوف بانه ملزم وموجب في الحال انتهى والتنظير بما ذكره يدل على ان قولهم على تقدير الوجود مرتبط بالفعل المأمور به أي الفعل الذي يفعله المكلف على تقدير الوجود مأمور به أزلاً وبالجملة فرغ ربك من العالم وإنما هي شؤون يديها ولا يندبها والله أعلم (قوله من التدب والتحرير والكرهية نحو الاباحة حيث لا التزام فيها والتحرير نحو الوجوب لتحقق الالتزام فيها وهذا أولى من اعتبار الثلاثة نحواً لكل منهما في آياتها حكم شرعي) قوله فطابقة المثال ظاهرة) فيه آياتها ليست ظاهرة باعتبار التمثيل بالاباحة وكذا التحريم واعتباران الاباحة والتحرير يصح ان يراد منهما مصدر المفعول لا يصحح دعوى ظهور المطابقة فان المتبادر من المصدر المبني للفعل اللهم الا ان تكون ال في المثال العهد أعني الوجوب



خاصة وقوله المترتب في معنى التعليل لما قبله وقوله على المسامحة الظاهر أنها في مجرد وضع الوجوب محل الإيجاب لكونه آره من غير أن يتحوز بالوجوب عنه كما هو الموافق لتفرقة بعضهم بين المسامحة والجواز ويحتمل كما قبل أنها في استعمال الوجوب في معنى الإيجاب استعمال اسم المسبب في سببه ( قوله وأما على ما ذكره بعض المحققين ) هو المولى عقد الدين وليس إليه مع كونه مأخوذاً من كلام الامام في الحصول لما أضافه إليه من التحقيق والتدقيق كما يعلم من كلام الشارح هناك وحاصله أن الوجوب والإيجاب متحدان بالذات وهما قول أفعل النفس القيام بذاته تعالى لأنه ليس للفعل من الإيجاب المتعلق به صفة حقيقية قاصرة به تسمى وجوباً فإن القول لفظياً كان أو نسبياً ليس متعلقاً منه صفة حقيقية أي لا يحصل لما يتعلق به القول بسبب تعلقه به صفة موجودة لأن القول يتعلق بالمعدوم كما يتعلق بالموجود فلو اقتضى تعلقه تلك الصفة لكان المعدوم متصفاً بصفة حقيقية ومختلفان بالاعتبار فإذا اعتبر قول أفعل من حيث قيامه بالذات كان إيجاباً وإذا اعتبر من حيث تعلقه بالفعل كان وجوباً فمن حيث الاتحاد بينهما لا بأس بجعل الوجوب مثلاً للحكم وأورد عليه أن الوجوب يترتب على الإيجاب بالفاء فكيف الاتحاد والا لزم ترتيب الشيء على نفسه وأوجب بعدم المناقاة بين الاتحاد والترتيب فإنه لاختلافهما بالاعتبار يرجع الترتيب إلى الاعتبارين فسكانه قبل قيام القول بالذات فتعلق بالفعل فقوله فإن الخطاب إذا نسب إلخ بيان للاختلاف بالاعتبار وأما دليل الاتحاد بالذات فقد علمته وناقشه السيد فراجعوه وقوله والترتيب إلخ إشارة للإيراد وجوابه المذكورين ( قوله لأن ( ١٠٢ ) المتبادر من الأفعال إلخ ) ولذلك اعترض بعضهم التعريف بأنه لا يتناول مثل

الإيجاب مثلاً لا الوجوب الذي هو أثر الإيجاب المترتب عليه بالفاء يقال أوجه فوجب فالتمثيل حينئذ مبنى إما على المسامحة وإما على ما ذكره بعض المحققين من أن الإيجاب والوجوب واحد بالذات مختلف بالاعتبار فإن الخطاب لذا نسب إلى الحكم بكونه إيجاباً وإذا نسب إلى ما فيه الحكم وهو الفعل يكون وجوباً والترتيب بالفاء أيضاً باعتبار هذين الاعتبارين على ما ذكر الشارح في التلويح ( قوله وهذا الأخير إلخ ) يعني ليس المراد بقوله الأحكام الشرعية مصطلح الأصوليين لأن المتبادر من الأفعال عند الإطلاق أفعال الجوارح المقابلة للاعتقاد فلو كان المراد هنا مصطلح الأصوليين لم يكن علم الكلام علماً بالأحكام الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق بالأفعال بل بالاعتقاد ولو تكلفنا وعمدنا القول بناء على أن الاعتقاد فعل القلب يلزم انحصار مسائل علم الكلام في العلم بالوجوب وأخواته

وجوب الإيمان والنية وحرمة الحسد وأجوابه بأنه يمكن أن يحمل الفعل على ما يصدر من المكلف لكن في كلام بعضهم ما يفيد أن الفعل يتناول الاعتقاد والنية والقول على سبيل الحقيقة ويؤيده

ما نقله بعضهم أن الفعل في اللغة الأمر والشأن وعلى هذا تعريفهم الحمد العرفي بأنه فعل بنيء إلخ ( قوله لم يكن علم الكلام علماً إلخ ) أي لم يكن هذا المقسم أعني العلم بالأحكام الشرعية صادقا على ما اعتبره الشارح قسماً منه أعني علم الكلام فإن الشارح وإن قسم الأحكام الشرعية ولكن تقسيمها وسيلة إلى اتسام العلم بها فلا يجعل المحذور اتفاقاً صدق المقسم المقصود بالذات وفيه إشارة إلى وجه اختلاف كلام الشارح حين إذ لم يعم الفعل وهو قسم الشيء إلى نفسه وغيره وأعلم أنه لا اختلاف على هذا التقدير في قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل كما وهم فإنه إن جعل الحكم الإيجاب مثلاً والكيفية مثل الوجوب فواضح وإن أريد منه ما حكم به فعني تعلقه بكيفية العمل رجوعه إليها كونه جزئياً منها فإن كيفية العمل أعم من الحكم إذ تتناول أي صفة لأي عمل بخلاف الحكم فإنه على هذا التقدير صفة خاصة بنحو الوجوب لفعل مخصوص أعني فعل المكلف ( قوله بل بالاعتقاد ) أي يتعلق بما يكون الفرض منه الاعتقاد ( قوله ولو تكلفنا إلخ ) علمت أنه حقيقة لغوية فالاعتقاد فعل القلب بمعنى أمره وشأنه يصدر عنه مباشرة الأسباب وإن كان كيفاً ولولا هذا التعميم لخرج كثير من مسائل الفقه عن تعريفه كما هو مبسوط في محله ( قوله في العلم بالوجوب وأخواته ) كوجوب المعرفة والنظر وحرمة الترك والجهل به تعالى وأولوية تفويض المنشأ به بالنسبة لتأويله وكراهية التأويل بالنسبة لتفويض وجواز اعتقاد عينية الوجود أو زيادته واستشكل بعضهم كلام الخيالي بأنه إن أراد أنه يلزم انحصارها في المسائل التي محمولاتها الوجوب وأخواته حالاً فاللزم ممنوع فإن كون العلم متعلقاً بتلك الأحكام لا يقتضي أن يكون محمولات مسائله كذلك وإن أريد أنه يلزم انحصارها في المسائل التي محمولاتها كذلك إما حالاً أو علاً فاللزم مسلم وعدم الانحصار ممنوع فإن مسائل الكلام كلها راجعة لوجوب



الاعتقاد أو استحبابه مثلاً قولنا في الكلام الله تعالى واحد يرجع إلى قولنا يجب الاعتقاد بوجوده تعالى انتهى وغير خاف عليك أن تأويل الله تعالى واحد إلى ما قال غير صحيح إذ المراد أقلة برهان الوجدانية عليه التصديق بنبوت الوجدانية له تعالى لا وجوب ذلك التصديق فإن هذا مندرج في ضمن مسألة وجوب المعرفة فتأمل (قوله من حيث يقصده الاعتقاد) فيه إشارة إلى أن هذه المسائل التي انحصرت فيها الكلام تكون فيها من حيث ثبوت الوجوب وأخواته لموضوعه الذي هو من أفعال المسكف وكلاماً من حيث يقصد اعتقادها (قوله بتلك الخطابات) أي المتعلقة بالأفعال بالافتضاء والتخير من حيث قصد الاعتقاد في بعض النسخ من ذكر قوله بالافتضاء والتخير بعد قوله بتلك الخطابات لاجابة إلى استفادته من الإشارة (قوله كون تلك الأحكام الخ) الأولى كون معلومات العلم تلك الأحكام بأن يكون العلم عبارة عن التصديق وتلك الأحكام مصدق بها لا كون تلك الأحكام جزءاً من ذلك العلم حينئذ يكون العلم عبارة عن المسائل ويكون (١٠٣) التعلق المذكور من تعلق الشكل

بالجزء ولا كون تلك الأحكام سبباً لذلك العلم بأن يكون العلم عبارة عن الملازمة ويكون التعلق من تعلق السبب بالسبب أقاده بعضهم (قوله لا كونها بعضها من معلوماته هذا متعلق بقيد فقط الملحوظ في الأحكام) أي كون تلك الأحكام فقط معلومات له لا كونها بعضها من معلوماته ثم لا يذهب عليك أنه لاجابة لاثبات كون تلك الأحكام فقط معلومات له لا كونها بعضها من معلوماته إلى الإحالة على الظاهر السابق إلى الفهم ولا إلى الاستدلال عليه

من حيث يقصده الاعتقاد إذ يصير معنى قوله والعلم المتعلق بالأولى يسمى علم الشرائع والأحكام وبالجملة علم التوحيد أن العلم المتعلق بالخطابات المتعلقة بالأفعال بالافتضاء والتخير من حيث أنه متعلق بكيفية العمل يسمى ويختص باسم علم الشرائع والعلم المتعلق بتلك الخطابات من حيث تعلقه بالاعتقاد يسمى ويختص باسم علم التوحيد والصفات فإن في التسمية معنى التخصيص ولا شك في أن معنى تعلق العلم بتلك الأحكام في القرينة الأولى كون تلك الأحكام معلومات له كما هو الظاهر السابق إلى الفهم لا كونها بعضاً من معلوماته والآن يطابق قوله لما أنها لا تستفاد إلا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند ذكر الأحكام إلا إليها فإنه يصير معنى حينئذ أن تلك الأحكام لما لم تكن مستفادة إلا من جهة الشرع ولم يسبق الفهم عند ذكر الأحكام إلى غيرها خص ذلك الاسم بالعلم المتعلق بمعلومات تكون تلك الأحكام بعضها منها ولا يخفى ركا كنه وإذا كان التعلق في القرينة الأولى من قبيل تعلق العلم بالمعلوم فكذا في القرينة الثانية فاندفع ما قبل أنه يجوز أن يكون معنى التعلق في الثانية كونها بعضها من معلوماته فيصير المعنى والعلم المتعلق بمعلومات تلك الخطابات بعضها منها يسمى علم التوحيد فلا يلزم حصر مسائل الكلام في تلك الخطابات على أن يسان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية الندرة وهو في مثل قولهم النظر في معرفة الله واجب ومعرفة الله واجبة فالتعبير عنه بما يتعلق به في غاية السخافة (قوله واستدراك قيد الشرعية الخ) لأن أخذ الخطاب المضاف إلى الله في تعريفه يشعر بكونه شرعياً اللهم إلا أن يشكك في دفع الاستدراك فيحمل على تجريده الأول أي لفظ الأحكام عن الإضافة إلى الله ويقال الخطابات الشرعية أو يقال في الثاني أي لفظ الشرعية تأكيداً لأنه تصريح بما علم ضمناً أو يجعل التعريف تعريفاً للحكم الشرعي على ما نقل عن أصحاب هذا التعريف لا للحكم المطلق (قوله فالمراد) يعني إذا كانت إرادة المعنى الثالث تصفاً

بقوله والآن يطابق الخ لكون التعريف جامعاً يقتضي انحصار معلوماته في تلك الأحكام إذ ما ذكره الشارح رحمه الله إشارة إلى تعريف العلمين أقاده بعضهم (قوله والآن يطابق) أي مطابقة جزئية خالية عن الركا كنه كما يفصح عن هذا كلامه آخراً وقوله ولا يخفى ركا كنه غير مسلم إذ وجه التسمية لا يلزم وجوده في جميع أفراد المسمى ولا في جميع أجزائه كذا أفيد (قوله من قبيل تعلق العلم بالمعلوم) أي وكان معلومه تلك الأحكام فقط وكان الأولى أن يذكر هذا أيضاً (قوله فالتعبير عنه بما يتعلق الخ) أي فالتعبير عن علم الكلام بالعلم المتعلق بالوجوب ونحوه كما يلزم ذلك حين إرادة المعنى الأخير من الأحكام ثم الملاوة المذكورة على تقدير تسليم أن يكون معنى الكلام ما ذكره القائل المذكور فلا يلزم الانحصار حينئذ بل يلزم هذه السخافة والافلاحتراض بالسخافة بعد الاعتراض بالانحصار الذي هو باطل في غاية السخافة (قوله تعريفاً للحكم الشرعي) يعني أن لفظ الشرعية الواقعة صفة للأحكام جزء المعرف بالفتح وليس التعريف المذكور تعريفاً للموصوف المطلق عن التقييد بالشرعي



فلا يكون الاضافة الى الله مأخوذاً في الموصوف فيلزم استدراك صفته ( قوله وهو الاظهر ) انما كان كذلك لان المتبادر ان يكون هناك مغايرة تامة بين الشيء وما تعلق به لا يجرى السكينة والجزئية والسبب والسبب وان كانا كذلك لكن حصول ملكة كل علم سيده ممارسة ادراكات النسب التي في مسائل ذلك العلم فتكون النسب سبباً بعيداً فلذلك كان خلاف الاظهر ان قلت لكن لفظ المتعلق في قول الشارح رحمه الله تعالى والعلم المتعلق بالاولى والعلم المتعلق بالثانية لا يلائم المعنى الاول اذ الانسب بناء عليه اسقاط لفظ المتعلق والاكتفاء بقوله والعلم بالاولى والعلم بالثانية قلت في الايمان به فائدة الايدان بالاحتمالات الثلاثة لفظ العلم من غير تكلف ولو قال ما ذكر لتبادر منه خصوص المعنى الاول ( قوله وعلى الثاني ) ان قلت ما بال احتمالي فيها قلت عنه كما سيأتي منع ان يراد من العلم على الاحتمال الثاني للحكم معنى التصديق وعلمه بان جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي متألقة منه اعني التصديقات المخصوصة او جعل التصديق على مذهب الامام متعلقاً بالحكم الذي هو جزء منه تكلف محض منع ان غايته انه من تعلق الكل ( ١٠٤ ) بجزئه قلت ليس مناط التكلف انه من باب تعلق الكل بالجزء بل

لان المتبادر من الاحكام الاولى والثانية هو جملة الاحكام الشرعية المتعلقة بكيفية العمل والمتعلقة بالاعتقاد فحملها على الكل الافرادى وارادة كل حكم مخصوص لا يكاد الذهن ينساق اليه وكذا حمل التصديق على خصوص مذهب الامام مع بسطه خروج عن الجادة وبه يندفع شكوك بعض الناظرين ( قوله فان المراد بالحكم هناك الخ ) وكذلك هنا بناء على حديث اعادة

فالمراد إما المعنى الاول أعني النسبة التامة الخيرية وتوجيهه ظاهر اذ يصح حمل العلم في قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات على كل واحد من المعاني الثلاثة للعلم أعني التصديقات بالمسائل ونفس المسائل والملكية الحاصلة عنها بلا تكلف فعلي الاول وهو الاظهر يكون من قبيل تعلق العلم بالمعلوم وعلى الثاني يكون من قبيل تعلق الكل بالجزء اذ النسبة جزء المسئلة وعلى الثالث من قبيل تعلق المسبب بالسبب بخلاف المعنى الثاني فانه لا يتأتى فيه التوجيهات الثلاث بلا تكلف كما ستطلع عليه نقل عنه ويؤيده قوله فيما سيجي وسمو اما يفيد معرفة الاحكام فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعاً اذ لا معنى لافادة معرفة التصديق ( قوله أو الثاني الخ ) يعني ان المراد إما المعنى الثاني وهو ادراك تلك النسبة فحينئذ لا بد ان يجعل العلمان في قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والعلم المتعلق بالثانية الخ عبارة عن المسائل فالمعنى المسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بكيفية العمل يسمى علم الشرائع والمسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد فحينئذ يكون تعلق العلم بالمعلوم بالنسبة او يجعل العلمان عبارة عن الملكية فانه يطلق العلم على الملكية كما يقال فلان يعلم النحو فيصير المعنى الملكية الحاصلة من تلك الادراكات الخ وحينئذ يكون تعلق المسبب بالسبب اذ الملكية اما تحصل بسبب من أدلة تلك الادراكات وانما قلنا لا بد ان يجعل العلمان عبارة عن المسائل أو الملكية اذ في حملها على التصديقات بالمسائل يحتاج معنى التعلق الي التكلف بأن يقال مجموع التصديقات المتعلقة

الشيء معرفة لكن لما كان ذلك الحديث جائز العدول عنه لفقرينة لم يقل يدل عليه بل قال يؤيده لعدم تصديقات ظهور قرينة العدول ( قوله فحينئذ يكون تعلق العلم بالمعلوم الخ ) ان قلت معلوم الحكم بالمعنى الثاني هو النسبة فنظ لا المسئلة التي هي عبارة عن مجموع المحمول والموضوع والنسبة قلت ما أشار اليه هنا هو التحقيق قال العلامة ميرزا هدا الذي لا يتعدى عنه الحق ويحكم به العقل الغير المشوب بالوهم ان التصديق يتعلق أولاً بالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وثانياً بالعرض بالنسبة وذلك لان النسبة معنى حرفي لا يصح ان يتعلق بها التصديق حال كونها كذلك ضرورة ان التصديق ليس كادراك المرأة عند ادراك المرتضى هذا هو التحقيق الذي أفاده الشيخ الرئيس وغيره من المحققين واليه ذهب الطبع السليم ألا ترى ان عند تصديقك بفضية زيد قائم مثلاً يحصل لك أولاً الاذعان بان زيدا قائم في الواقع لا الاذعان بوقوع النسبة في الواقع بل يحصل هذا ثانياً كيف والنسبة من الامور الانزاعية وكثيراً ما يحصل التصديق بفضية قبل انزعاج النسبة التي هي فيها كما يشهد به الواجدان انتهى ( قوله كما يقال فلان يعلم النحو ) قال الشارح في شرح التلخيص اذا قلت فلان يعلم النحو لا تريد ان جميع مسائله حاضرة في ذهنه بل تريد ان له حالة بسيطة اجمالية هي مبدأ لتفاصيل مسائله بها يتمكن من استحضارها فالمراد بعلمه بالنحو حصول ملكته له



( قوله بمعنى ما هي متألفة الخ ) اشارة الى ان المراد من المتعلق بالكسر هو الكل المجموعي ومن المتعلق بالنسبة هو الافرادى فلا يلزم اتحادهما وانما يلزم اذا اريد منهما المجموعي أو الافرادى فان قلت فافذا عكس الامر لا يلزم فلم اختبر من الاول المجموعي قلت دفعا لتسمية كل واحد من المسائل العلم وهو خلاف المشهور أفاده بعضهم ( قوله بان لا يخالف القطعيات بالنسبة الخ ) أى لا بان لا يخالف للقطعيات والظنيات بالنسبة الى فهمه اذ لا عبرة بالظنيات فى الاعتقادات ولا بان لا يخالف القطعيات بالنسبة الى فهم أحد والام يدخل كلام أحد من فرق المتكلمين وقد تقدم لنا كلام نفيس يتعلق بهذا الموضوع فى الخطبة فارجع اليه ( قوله بمعنى انه لا يدرك لولا الخ ) لا بمعنى انه لا يعتد به لولا خطاب الشارع ( ١٠٥ ) اذ التوقف بهذا المعنى متحقق

كما سيأتى وقوله عن المقسم هو الاحكام الشرعية فى قوله اعلم ان الاحكام الشرعية وقوله أيضا أى كما اخذت من العقل وقيل أى كغير الأكثر الذى يتوقف ثبوته على الشرع كالخسر والخسر والصراف ( قوله فى كلام الموضعين ) أى موضع التعلق بكيفية العمل والتعلق بنفس الاعتقاد وقوله لسكونها أحد طرفيه أى لكون الكيفية أحد طرفي الحكم بمعنى النسبة وبذلك يثبت ان التعلق للحكم بكلا معنييه من تعلق العارض بالمعروض أما عروض النسبة للكيفية فظاهر وأما عروض الادراك لما قلنا عارض العارض للشيء عارض لذلك الشيء

بالتصديقات الشرعية العملية بمعنى ما هي متألفة منها يسمى علم الشرائع وبمجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية يسمى علم التوحيد أو يقال الملعان عبارة عن التصديق على مذهب الامام فيكون المعنى التصديقات المتعلقة بالاحكام العملية تعلق الكل بالجزء يسمى علم الشرائع والتصديقات المتعلقة بالاحكام الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات وهذا حاصل ما نقل عنه وجه الجمل هو عدم التكلف فى معنى التعلق حيث اذ لا يخفى ان جمل جملة التصديقات متعلقة بما هي متألفة منه أى التصديقات الخاصة أو جمل التصديق على مذهب الامام متعلقا بالحكم الذى هو جزء منه تكلف محض اه ( قوله وعلى التقديرين ) أى سواء كان المراد المعنى الاول أو الثانى معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع بان لا يخالف القطعيات بالنسبة الى فهم الآخذ لا ما يتوقف عليه بمعنى انه لا يدرك لولا خطاب الشارع والا لزم خروج أكثر المسائل الكلامية عن المقسم لان وجوده وعلمه وتوحيده وغير ذلك لا يتوقف على الشرع لكن يجب أخذها أيضا منه لتصلح للاعتداد اذ كثيراً ما يمارض الوهم العقل فيوقفه فى المهلكة كما وقع للفلاسفة فى الالهيات بخلاف ما اذا كان مؤيداً بالوحي المفيد للحق اليقين فانه لا مدخل للوهم فيه ( قوله ان أريد به مطلق التعلق الخ ) أى ان أريد به كون الشيء منسوباً الى على أى وجه كان فالامر فى صحة معنى التعلق فى كلا الموضعين ظاهر اذ يجوز حينئذ ان يعتبر التعلقان متقاربن فيكون تعلق الحكم بكلا المعنيين بكيفية العمل من قيل تعلق العارض بالمعروض لسكونها أحد طرفيه وتعلقه بالاعتقاد من قيل تعلق ذي الغاية بالغاية لانه المقصود منها فلا حاجة حينئذ الى التأويل فى قوله بالاعتقاد وأما قول الفاضل الحنفي من انه على تقدير ان يكون المراد بالحكم ادراك النسبة بيجب تأويل الاعتقاد بالمعتقدات وان أريد مطلق التعلق اذ لا معنى لتعلق الادراك بالاعتقاد الذى هو الادراك فليس بشيء اذ لاشك فى صحة قولنا الادراكات التى يقصد منها التصديق فقط لا العمل تسمى علم التوحيد والصفات فان غاية العلوم الغير الآلية حصولها فى نفسها كما حققه السيد السند قدس سره فى حاشية شرح المطالع

( ١٤ — حواشي العقائد أول ) بالواسطة أفاده بعضهم ( قوله الفاضل الحنفي ) هو كمال الدين ( قوله كما حققه السيد الخ ) خلاصة ما ذكره السيد محمد ان العلة الغائية علة ومتقدمة ذهنياً ومعلول ومتأخر خارجاً فاللازم من غائية الشيء لنفسه كونه وجوده ذهنى علة لوجوده الخارجى فلا يلزم كون الشيء علة لنفسه لما بين الوجودين من المغابرة الظاهرة ويرد عليه ان العلوم من الصور الذهنية ولا وجود لها خارجاً فكيف يتم الجواب المار فيها المصريح بالوجود الخارجى لما هو غاية نفسه والجواب ان العلم له فى ذاته وجودان ذهنى وهو تصويره قبل تعلمه وأصيل وهو حصوله فى الذهن بعد تعلمه بنفسه كما ان الحيان يتصور الشجاعة فيكون عنده صورتها لانفسها وعصمه الفرق بين حصول الشيء بنفسه فى الذهن وبصورته فيه والاول يوجب الاتصاف يقال رجل شجاع مثلاً دون الثانى فالعلم باعتبار الوجود الثانى علة لنفسه باعتبار الوجود الاول والثانى بالنسبة الى الاول



كالوجود الذهني بالنسبة الى الخارجي أفاده مولانا خالد ثال الخيالي وإنما لم يعتبر التعلق بنفس العمل الخ جواب سؤال وهو  
 يقرر بوجهين أحدهما أنه لما علم التعلق صح اعتباره بالنسبة الى نفس العمل أيضا وحينئذ كان الاولى أن يفسر بالنسبة  
 اليه يقال منها ما يتعلق بالعمل بلا لفظ الكيفية لانه أخصر وأوفق بقربة الآتي وثانيهما ان الحكم سواء كان نسبة أو ادرا كما  
 أحد طرفيه العمل وطرفه الآخر الكيفية وهي تعتبر لاجل العمل فلو لم يكن العمل أولى بالاعتبار فلا أقل من التساوي  
 بينهما مع ان الكلام يكون على وتيرة واحدة وأخصر كما قدمته والوجه الاول نشأ من قوله ان أريد مطلق التعلق فالامر  
 ظاهر والوجه الثاني من ان النسبة اضافة بين العمل وكيفيته في نفس الامر وعبرة الخيالي فيها نقل عنه صريحة في الوجه  
 الاول وعارنه في الاصل نحمل الوجهين وحاصل الجواب ان الحكم في الفقه لا يتعلق بالعمل من حيث هو بل من حيث  
 الكيفية بخلافه في الكلام يتعلق فيه بنفس الاعتقاد فلا بد من ذكر الكيفية في الاول دون الثاني فلا جواز فضلا عن  
 الاولوية والله تبارك وتعالى أعلم (١٠٦) وترك الكيفية في شرح المقاصد وقول الخيالي عبارة هذا الكتاب أولى

( قوله وإنما لم يعتبر التعلق الخ ) يعني اذا أريد مطلق التعلق فكما انها تتعلق بكيفية العمل تتعلق  
 بنفس العمل أيضا لكونه معروضا أيضا فلم لم يعتبر بالنسبة الى نفس العمل للإشارة الى نكتة  
 وهي ان تعلقها بالعمل من حيث التكنية فان الاحكام الفقهية إنما تتعلق بفعل المكلف من حيث  
 الوجوب والتدب ونحوهما بخلاف أكثر الاحكام الثانية أعني ما يتعلق بالاعتقاد فان تعلقها بنفس  
 الاعتقاد لا باعتبار كيفيته وإنما قال حاشية الاحكام لان بعض الاحكام متعلق بكيفية الاعتقاد مثل  
 معرفة الله تعالى واجبة أي الاعتقاد بوجوده وصفاته واجب فيكون متعلقا بكيفية الاعتقاد وهذا  
 حاصل ما نقل عنه بقوله يعني ان أريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى  
 كيفيته لكن الثاني أولى اذ فيه إشارة الى نكتة وقد وقع في شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية  
 وعبرة هذا الكتاب أولى من عبارته اهـ وما ينبغي ان يعلم ان المراد بالكيفية على هذا التوجيه  
 العوارض الذاتية للعمل لا تصحيحه أو الاتيان به على الوجه المشروع والالام يصح قوله وتعلق عامة  
 الاحكام الثانية الخ لانها أيضا متعلقة بتصحيح الاعتقاد والاتيان به على الوجه المشروع وليس معنى  
 قوله تعلقها بالعمل من حيث الكيفية ان تعلقها به من حيث انه مفيد لهذه الحشية ومعتبر معها كما في  
 قولهم الانسان موضوع الطب من حيث الصحة والمرض حتي يرد انه يلزم ان لا تكون الكيفية  
 عبارة عن الاحوال الميئنة في الفقه بل قبدأ للموضوع وتمة له بل معناه ان تعلقها به من حيث انه  
 ثبت له الكيفية وانها من عوارضه لامن حيث ذاته ولا من جهة أخرى فتدبر ( قوله وان أريد

مبينان على عدم رعاية البلاغة  
 وتميز العامين وجواز  
 التعلق بالعمل مسام لكنه  
 محل بالمعنى المراد واعتبار  
 الحشية في احدي الفريتين  
 بلا قرينة لا يرتضيه الطبع  
 السليم أفاده مولانا خالد  
 ( قوله لكونه معروضا  
 الخ ) أي لكون العمل  
 معروض الاحكام كما ان  
 الكيفية معروضة لها لكن  
 معروضة للعمل والكيفية  
 للحكم بمعنى النسبة بلا  
 واسطة لكونها طرفي  
 تلك النسبة في نحو قولنا

الصلاة واجبة ومعرضتهما للحكم بمعنى الادراك بواسطته بمعنى النسبة ( قوله لا تصحيحه ) أي من حيث العلم وقوله أو الاتيان  
 به أي من حيث المباشرة ويحتمل ان كلمة أو للتويع في العبارة أو انها بمعنى الواو ويكون العطف للتفسير كما يرشد الى هذا قوله بتصحيح  
 الاعتقاد والاتيان به على الوجه المشروع ( قوله والالام يصح قوله وتعلق الخ ) ولم يصح أيضا يان التعلق بما سبق من كون  
 الكيفية معروضا لها بل يكون التعلق في الاحكام الاولى والثانية تعلق ذي الغاية بالغاية اذ المقصود من الاحكام المتعلقة بكيفية  
 العمل تصحيح العمل والاتيان به على الوجه المشروع ومن الاحكام المتعلقة بكيفية الاعتقاد تصحيح الاعتقاد والاتيان به على  
 الوجه المشروع وقد لاح من هذا ان النكتة المذكورة لادراج لفظ الكيفية في الاحكام الاولى إنما تنشأ اذا فسر التعلق  
 بتعلق العارض بالمعروض لا بتعلق ذي الغاية بها أفاده بعضهم ( قوله لامن حيث ذاته ) عطف على قوله من حيث انه الخ وهو  
 احتراز عن الاحكام المتعلقة بالاعتقاد لمكن تعلق ذي الغاية بالغاية والتعلق في الاحكام المتعلقة بكيفية تعلق العارض بالمعروض فلو  
 اعتبر التعلقان تعلق ذي الغاية بها يكون تعلق الاحكام الاولى بالعمل من حيث ذاته كتعلق الاحكام الثانية بالاعتقاد ويمكن أن  
 يكون التدبر إشارة الى هذا كذا أفيد ( قوله ولا من جهة أخرى ) غير جهة كون الكيفية من عوارضه ككيفية العلم



بالشخص وكونه مخلوق الله تعالى أو مخلوق العبد بما لا يرجع إلى إفادة كون العمل واجباً أو حراماً أو نحو ذلك ومحمّل أن يكون الأمر بالتدبر إشارة إلى صحة أن تكون الحثية قيد الموضوع والمحدود مندفع بأن القيد هو مطلق الكيفية والمحمول هو الكيفية الخاصة مثل الوجوب مثلاً (قوله أي ما يتعلق به الاعتقاد) تفسير للمعتقدات وليس تفسيراً لما يتعلق به الاعتقاد ثم لأنه لا يذهب عليك أن تعلق الاعتقاد بالنسبة وتعلقه بالطرفين ليسا على نحو واحد إذ الأول تعلق العلم بالمعلوم والثاني تعلق الموقوف بالموقوف عليه إذ الطرفان يتعلق بهما العلم التصوري لا الاعتقاد الذي هو العلم التصديقي إلا على القول بذهب الامام فقد اجتمع هنا أمران مخالفان للظاهر أحدهما تعميم المعتقد من الذي بالذات (١٠٧) ومن الذي بالواسطة والمتبادر

الاول فقط والثاني عدم كون التعلقين على نحو واحد (قوله فلا بد من ذكرهما) أي يجب على الشارح أن يذكرهما بأن يقول منها ما يتعلق بالعمل وكيفيته لكن لم يذكرهما كذلك بل اعتبر التعلق بالكيفية المضافة للعمل للإشارة إلى التكتة وفي كلام بعضهم وجه الإشارة أن طرفي الإسناد وكذا القضية الموضوع والمحمول وهما أحدهما العمل والكيفية والعمل لكونه ذاتاً وموضوعاً أولى للموضوعية والكيفية لكونها عرضاً وصفة أولى للمحمولية (قوله أقول المراد بالعمل عمل الجوارح الخ) قال مولانا خالد بن محمد المولى الحثي تبعاً لقضية كلام

به الخ) أي وإن أريد بالتعلق التعلق المخصوص وهو تعلق الإسناد بطرفيه على تقدير أن يكون الحكم نفس النسبة فعني تعلقه بكيفية العمل أن الكيفية والعمل طرفان أو تعلق التصديق بالقضية على تقدير أن يكون الحكم ادراك النسبة فعني تعلقه بكيفية العمل أنه ادراك الكيفية المثبتة للعمل ففي قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل لا حاجة إلى التأويل ولكن يجب التأويل في قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد إذ الاعتقاد ليس طرفاً للنسبة ولا قضية وهو أن المراد بالاعتقاد المعتقدات أي ما يتعلق به الاعتقاد في الجملة سواء كان بالذات كتعلقه بالنسبة أو بالواسطة كتعلقه بالطرفين فإنه يتعلق بهما بواسطة النسبة كما بين في محله فلا يرد ما ذكره الحثي المندقق من أن تعلق النسبة بالمعتقد بمعنى تعلق الإسناد بطرفيه ممنوع لأن المعتقد هو نفس النسبة أو مجموع الطرفين والنسبة لا كل واحد من الطرفين ولا كلاهما بدون النسبة كما لا يخفى (قوله فثبت فيه إشارة الخ) يعني إذا كان المراد تعلق الإسناد بالطرفين أو تعلق التصديق بالقضية فلا بد من ذكرهما لكن في اعتبار تعلقه بالكيفية المضافة إلى العمل إشارة إلى نكتة وهي أن موضوع الفقه العمل لأن المتبادر من تعلق الإسناد والتصديق بكيفية العمل كونها مستنداً ومثبتاً والعمل مستنداً إليه ومثبتاً له بناء على أنهم إذا عبروا عن الحكم الخبري بالنسبة التأسيسية أضافوا المحكوم به إلى المحكوم عليه كما قالوا معنى قولنا زيد أبوه قائم زيد قائم الأب فتكون الكيفية محمولا على العمل في الفقه وهي من العوارض الذاتية له فيكون موضوعاً له إذ لا معنى لموضوع العلم إلا ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية أي يثبت له ويحمل عليه (قوله وليس موضوعه العمل الخ) أي ليس موضوع تلك المسئلة العمل لا باعتبار ذاته ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار عرضة الذاتى ولا باعتبار نوع عرضة الذاتى إذ ليس الوقت شيئاً منها فلا يرد ما ذكره الفاضل الحثي من أن موضوع العلم أعم من موضوع المسئلة فلا يلزم من عدم كون موضوعها العمل عدم كون موضوعه العمل لأن معنى قوله ليس موضوعه العمل أنه ليس موضوعه العمل بوجه من الوجوه السابقة والحال أنه يجب أن يكون موضوع المسئلة راجعاً إلى موضوع العلم بوجه من تلك الوجوه على ما بين في موضعه (قوله كما أن قولهم النسبة الخ) قال الفاضل الحثي النسبة فعل القلب فيكون موضوعه العمل فلا حاجة إلى التأويل أقول المراد بالعمل عمل الجوارح والألزم أن

المولى احتيالي هذه الدعوى وقد وقع التصريح غير مرة في شرح جمع الجوامع وحواشيه بالمراد بالعمل في تعريف الفقه بأنه العمل بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية وبالفعل الواقع في تعريف الحكم المار للاصولين أعم من القلبي وغيره قال الشارح المحلى عقيب لفظ العملية المارة ما نصه أي المتعلقة بكيفية عمل قلبي أو غيره كالعلم بأن للنية في الوضوء واجبة وإن الوتر مندوب انتهى قال المولى ابن أبي شريف في حاشيته عليه ما معناه أشار به إلى جواب ما قيل أن أريد بالعمل في قوله العملية عمل الجوارح فقط خرج عنه العلم بإيجاب النية وتحريم الرياء والحسد ونحو ذلك مع أنها من الفقه أو ما يعنى القلبي دخل فيه الاعتقادات التي هي أصول الدين وحاصل الجواب اختيار العموم فدخل إيجاب النية ونحوه مما تقدم وبالتعلق



بالكيفية دون حصول للنفس في القلب خرج الاعتقادات اذا التعلق بنفسها على ان فرقا واضحا بين فعل القلب والعلم القائم به اذ الاول من قبيل الارادة والفرق بين العلم والارادة من المسلمات في علم الكلام والوجدانيات للخواص والمعوام انتهى معني كلامه وبه يهد ما شهد المحشى ببيان من القواعد و يظهر ان ما ذهب اليه الفاضل المحشى لا يجد عنه والله تعالى اعلم انتهى (قوله ينبغي ان يكون موضوع الفرائض الخ) وما يذكر فيه من بيان حكم تجهيز الميت وتكفينه وتغذي الوصايا وايفاء الدين وغير ذلك مما ليس من قبيل قسمة الزكاة فهو استطرادى (قوله كمسئلة الجنون والصبي) كما يقال يجب ان كافى مال الجنون والصبي وكما يقال يجب على الصبي والجنون ضمان ما اتلفه فتقدير الاول الولي يجب عليه اخراج زكاة ما لهما وتقدر الثاني الولي يجب عليه ضمان ما اتلفاه من ما لهما كذا في شرح جمع الجوامع (قوله باعادة الجار) أى فيكون مزيدا للتوكيد ولا عمل له بل للاول (١٠٨) فيظهر ما قاله الحياى (قوله فان المعطوف والمعطوف عليه الخ) أي والجمع

منصوب على المفعولية للفظ المتعلق (قوله أورد فيه بطريق المبدئية الخ) ومثله حجية القياس والكتاب والسنة لكن تعرض الاصوليون لحجية الاجماع والقياس دون أخوهما لانهما كثر فهما الشغب من الحق من الخسارج والروافض خذلهم الله تعالى وأما حجية الكتاب والسنة فتفق عليها عند الامة ممن يدعي الدين كافة فلا حاجة الى الذك (قوله ولا يخفى ان الاجماع من موضوعات أصول الفقه الخ) فيه ان الاجماع لا يكون من موضوع الاصول باعتبار ذاته بل من حيث كونه دليلا سمعيا ولا معنى

يندرج الاعتقاد فيه فيكون بعض مسائل الكلام وهو الذى يبحث فيه عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم معرفة الله واجبة داخلا في الفقه وليس كذلك فخذ لا شك في احتياجه الى التأويل (قوله ثم انه ينبغي الخ) جواب عن قولهم ولانهم عدوا الخ يبنى بنفى ان يكون موضوع الفرائض قسمة الزكاة بين الورثة اذ المين فيه أحوال قسمتها بين الورثة والقسمة من أفعال الجوارح فيكون موضوعه العمل أيضا (قوله وبالجملة الخ) فنى كل مسألة ليس موضوعها واجبا الى فعل المكلف يجب تأويلها حتى يرجع موضوعها اليه كمسئلة الجنون والصبي فانها راجعة الى فعل الولي (قوله هذا من قبيل المعطف على معمولي عاملين الخ) يعنى باعادة الجار فلا يرد ما قيل ان الظاهر ان هذا من قبيل المعطف على معمولي عاملين على مذهب من يجوز مطلقا اذ الجورور ليس بمقدم لافي المعطوف ولا في المعطوف عليه فان المعطوف والمعطوف عليه مجموع الجار والجورور قلعل قوله وبالثانية الخ وقع من المحشى بدون الباء الجارة ويجوز ان يكون لفظ العلم مرفوعا خبر مبتدأ محذوف أي والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات أو منصوبا بتقدير الفعل والفاعل أى يسمى العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون عطفا للجملة على الجملة (قوله والاحكام الشرعية النظرية الخ) أى ما يكون القصد منه النظر والاعتقاد وهي مقابلة للعملية التى يكون القصد منها العمل (قوله لان حجية الاجماع من مسائل أصول الفقه) قيل لا نسلم ان حجية الاجماع من مسائل أصول الفقه بل هو من مسائل الكلام أورد فيه بطريق المبدئية وتكبل الصناعة ولا يخفى ان الاجماع من موضوعات أصول الفقه والحجية عرض فأتى له يثبت له في الاصول فجعل هذه المسئلة من قبيل تكبل الصناعة لا معنى له فلذا أعرض المحشى عن هذا الجواب الى التزام ان المسئلة مشتركة بين الاصوليين أي أصول الدين وهو الكلام وأصول الفقه لكن جهة البحث مغايرة لانها من حيث أنها تتعلق بها آيات العقائد الدينية مسألة الكلام ومن حيث أنها تتعلق بها استنباط الاحكام مسألة أصول الفقه فان موضوعه الادلة الاربعة من حيث استنباط الاحكام منها (قوله

لكونه كذلك الا كونه حجة فتكون الحجة قيدا في موضوعه فليست من الاعراض الذاتية له قال ابن الهمام ان أقاد الدال بشر على الموضوع عنوانا خارجا فانما يبحث في ذلك العلم عما صدق عليه اذا وجد متصفا به اذ الموضوع هو المفيد فاما يوجد المفيد فاما وجد مع قيده بحث حيث عن أحوال له أخرى غير القيد وهذا لان البحث يستدعي جهالة ثبوته له فاذا بحث عن عنوانه والفرض انه معرفة لبحث فيما علم ثبوته أو فيما لم يعلم موضوعه فظهر ان عدم البحث يتحقق مع اعتبار الحالة قيدا خارجا غير يتوقف على اعتبارها جزأ من الموضوع فاذا قلنا موضوع العلم الموجود قابل بحث عن أحوال غير الوجود وحيث اذا قلنا موضوع الاصول الدليل السمي فينبغي ان لا يبحث عن حجية شي منها لان كونه حجة هو كونه دليلا وهو وصف الموضوع العنوانى بل انما يبحث فيما يتحقق باسم الحجة عن أحوال آخر من كونه مفيدا لكذا من الاحكام مقدما على كذا عند التعارض أو مؤخر انتهى



(قوله كالموجود مطلقاً) القائل به طائفة منهم حجة الاسلام وقوله وذوات الخلقات أي من حيث استادها اليه تعالى وقد ذهب إلى هذا صاحب الصحايف شمس الدين السمرقندي وهو أخص بمقابلته وتقديم في (١٠٩) الخطبة بعض ما يتعلق بهذا المبحث

يشير إلى أن له مباحث الخ (أي يشير بإضافة الأشهر إلى المباحث إلى أن له مباحث أخرى لكن ليس في تلك المرتبة من الشهرة وهذا عند من يقول موضع الكلام أعم من الذات كالموجود مطلقاً أو ذات الله وذات الخلقات أو المعلوم من حيث يتعلق به أثبات العقائد الدينية على ما هو المختار فإن مباحث الأمور العامة والجواهر والأعراض من الكلام وليست في الشهرة بمثابة المباحث الإلهية وأما عند من يقول أن موضوعه ذات الله تعالى وصفاته فالوجه في صحة تلك الإشارة أن الصفة المطلقة أي الغير المقيدة بقيد عندهم هي الصفات الذاتية الوجودية ولذا زادوا لفظ التوحيد ولم يكتفوا بعلم الصفات مع أن التوحيد أيضاً من الصفات فباحث غير الصفات الذاتية الوجودية مثل مباحث الصفات السلبية والفعلية من الكلام ليس بمثابة تلك المباحث في الشهرة (قوله وإنما) أي ولا حل أن المراد من الصفات المطلقة الوجودية الذاتية لم يعدوا مباحث الأحوال أي الصفات السلبية مثل أن الله ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم والأفعال وهي مباحث الخلق والتكوين والنبوة والامامة من مباحث الصفات بل جعلوا لكل منها مبحثاً على حدة وإن أمكن أن يرجع الكل إلى صفة ما فإن الأحوال راجعة إلى الصفات الغير الوجودية والأفعال إلى الصفات الوجودية الغير الذاتية والنبوة بمعنى بعث الأنبياء والامامة بمعنى نصب الإمام راجعتان إلى صفة الفعل كذا تنل عنه (قوله على أن الامامة) علاوة عن قوله فلان الصفة المطلقة أي على أنها أن سلنا أن الصفة تشمل الوجودية الذاتية وغيرها فالامامة من المسائل الفقهية المتعلقة بكيفية العمل لأن مرجعها إلى أن نصب الإمام واجب على المسلمين فيكون راجعاً إلى عمل المكلف ولا معنى لارجاعه إلى صفة من صفاته تعالى وإن أمكن ذلك بناء على أن أفعال المباد أفعال الله تعالى حقيقة والحال أنها من مقاصد علم الكلام قال الشارح في آخر هذا الكتاب أن مقاصد علم الكلام مباحث الذات والصفات والأفعال والنبوة والامامة فيصح أن مباحث التوحيد والصفات أشهر المباحث لأن مبحث الامامة ليس مشهوراً مثلها فاندفع ما قاله المحقق المدقق فيه أن كون الامامة من الفقهيات لا دخل له في اثبات كون الصفات المطلقة عندهم هي الصفات الذاتية الوجودية على ما لا يخفى فلا معنى لجعله علاوة هنا لأنه ليس علاوة هنا بالنظر إلى قوله وإن رجع الكل إلى صفة ما حتى يكون علاوة لاثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية فإن قيل إذا كانت مباحث الامامة متعلقة بكيفية العمل فلم جعلت من مقاصده وعلى تقدير جعلها من المقاصد فلم لم يجعل موضوعه أعم من الذات قلت جعلها من مقاصده لدفع خرافات أهل الأهواء والباطالين في نقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين وأما عدم تعميم العقائد وموضوعه فلمع كونه من مسائله في التحقيق لعدم تعلقها بالاعتقاد وقال في شرح المقاصد أنه لا نزاع في أن مباحث الامامة بعلم الفروع أليق لرجوعها إلى أن القيام بالامامة ونصب الإمام الموصوف بالصفات المخصوصة من الفروض الكفائية أذ هي أمور كلية تتعلق بها مصالح دينية ودينية لا ينتظم الأمر إلا بمصطلحها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير أن

(قوله أي الصفات السلبية) وجه التعبير عن الصفات السلبية بالأحوال أن الحال عندهم يقال لها ليس بوجود ولا بعدم أي يكون واسطة بينهما فكأن أن السلب معتبر في مفهوم الحال فكأن في مفهوم الصفات السلبية (قوله لأن مرجعها إلى) وذلك لأن البحث عن الامامة في مبحثها من حيث أن نصب الإمام واجب على المسلمين لا من حيث أنه فعل صدر عن الله تعالى أو عن المسلمين (قوله والحال) أي فاندفع توهم عدم نفع هذه الملاوة على كل تقدير لما هو بصدده لكون المقصود أن يكون للكلام مبحث غير الذات والصفات حتى يكون المذكور بعضاً منه ووجود بحث آخر من علم آخر كالامامة من الفقه لا يجدي شيئاً أصلاً أذهى من الفقه أصالة واستحقاقاً ومن الكلام جسيلاً واعتباراً كما سيوضح به أئامته

مولانا خالد (قوله لأنه ليس علاوة) علة الاندفاع وقوله في نقض ظروف الخرافات ظروف الخاص للعام وفي نسخة في بعض العين المهملة وهي ظاهرة وقوله أذهى أي فروض الكفائية علة لكون القيام بالامامة ونصب الإمام من فروض الكفائيات لكن بضم مقدمة معلومة إليها وهي قولنا والقيام والنصب المذكوران كذلك وعينارة شرح المقاصد وهي بالواو



( قوله مع القطع بأنه الحق ) أى لعدم عمومها في المكلفين لكونها محولة الى أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس ولندرة عمله بالنسبة الى غالب الاعمال البدنية اذ قد لا يحتاج اليها قرونا لاستقرارها في أهل بيت وانتقالها عن كبارى من غير حاجة الى اجماع أهل الحل والعقد بل قد لا يحتاج الى الاستخلاف أيضاً ففي كلامه اشارة الى دفع ما يقال غابة هذا كله جواز ادراجهم بحث الامامة في الكلام لا اخراجهم له عن الفقه الذى الاصل دخوله فيه فانه ان لم يختص به فلا أقل من ذكره في الفقيهين نظير ما مر في كون الاجماع حجة أفاده الشيخ خالد ( قوله الحق الحق ) جواب لما وقوله مناقاة اسم ان وقوله اذ هي في الاصل علة الاندفاع ( قوله اذا لم يكن أبو حنيفة من التابعين ) وهو خلاف ما صرح به الشيخ ابن حجر في الاجازة حيث قال فيها ولد أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه سنة ثمانين وذهب به ثابت أبوه الى على كرم الله وجهه وهو صغير فدعاه بالبركة في ذريته فكان هذا الامام ( ١١٠ ) من آثار تلك الدعوة وناهيك بذلك شرقا له رضي الله تعالى عنه ومن ثم قدمه الله تعالى على أئمة

عصره وهو عصر التابعين فانه من أوساطهم ولم يظهر لاحد منهم من الاتباع والشهرة والتقدم ما أظهر له أخذ الفقه عن حمادين سليمان وأدرك أربعة من الصحابة بل ثمانية انتهى قيل ولا اشكال على تقدير تابعيته اذ المراد من التدوين التدوين الخصوص بتمديد القواعد وترتيب الابواب وتكثير المسائل بادلتها او ايراد الشبه بأجوبتها على ما صرح به ومثل هذا التدوين لم يكن في عهد التابعين ( قوله بدون التدوين لفظة الوقائع )

يقصد حصولها من كل واحد ولا يخفى في ان ذلك من الاحكام العملية ولكن لما شاعت بين الناس في بحث الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات باردة سيما من الروافض والخوارج وميل كل منهما الى توصيات تكاد تخفي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والتدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بأنه ليس للبحث عن أحوالهم وأفضليتهم كثير تعلل بأفعال المكلفين أطلق المتكلمون هذا الباب بأبواب الكلام وربما أدرجوه في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن أحوال الصانع وصفاته والنبوة والامامة والمعاد وما ينصل بذلك على قانون الاسلام اه كلامه فعدم درج مباحثها بالنظر الى الحقيقة ودرجها بالنظر الى الظاهر لكونها من المقاصد فادفع ما قاله الحنفي المدقق ان بين كون الامامة من مقاصد الكلام وبين كونها من الفقهيات لا غير عندنا كما يدل عليه الحصر المستفاد من كلمة انما وقوله الا عند بعض الشيعة مناقاة اذ هي في الاصل من المسائل الفقهية لا غير عندنا لكنها جعلت من مقاصد الكلام لما ذكرنا ( قوله الا عند بعض الشيعة الحق ) فان مرجعها عندهم الى نصب الامام المتصف بالصفات الخصوصية واجب على الله فيكون عندهم من المسائل المتعلقة بالاعتقاد ( قوله ولا في عهد لصحابة والتابعين ) هذا انما يصح اذا لم يكن أبو حنيفة رحمه الله من التابعين كما تشعر به عبارة تناوي السراجية والا فقد حذف الفقه الا كبر في الكلام ( قوله لما أهملوه ) لانهم الواضعون للاحكام الشرعية وكانت عاداتهم في ذلك ارشاد المسترشدين فلو كان لتدوين الاحكام الشرعية شرف وعاقبة حميدة لفعلوه كذا نقل عنه ومحصل الدفع انهم قد وضعوها ولكن لم يدونها لان الارشاد يحصل في ذلك الزمان بدون التدوين لفظة الوقائع والاختلافات ( قوله مع ما عطف عليه ) وهو قوله وقرب العهد ولفظة الوقائع ونعمتكم ( قوله

الاولى ان يزيد قبل لفظة الوقائع لصفاء العقائد بان يقول لصفاء العقائد ولفظة الوقائع اذ هذا بيان محصل الدفع كما اعترف به الالهام والجزء الاول من دليل ذلك المحصل هو صفاء العقائد ( قوله وهو قرب العهد ولفظة الوقائع ونعمتكم ) لا يخفى ان لفظ هذا في قول الخياي هذا مع ما عطف عليه ان كان اشارة الى لصفاء مع اللام لا يصح تفسير ما عطف عليه بقلة الوقائع هما معطوفان على صفاء بدون اللام لا على لصفاء وان كانت اشارة الى صفاء بدون اللام لا يصح تفسير ما عطف عليه بقلة الوقائع اذ هو معطوف على لصفاء مع اللام لا على صفاء بدون لفظه فالحق ان يفسر ما عطف عليه بقلة الوقائع فقط كما فعله الحنفي المدقق ويجعل قرب العهد معطوفاً على بركة ونعمتكم معطوفاً على قلة الوقائع ويكون قوله لصفاء الى قوله ولفظة الوقائع علة للاستغناء عن تدوين علم الكلام على ألف والنشر وقوله لفظة الوقائع مع ما يعده علة للاستغناء عن تدوين علم الفقه على ألف والنشر أيضاً ويمكن توجيه كلامه باختيار الشق الثاني أى كون هذا اشارة الى صفاء بدون اللام وبعتبر أن المعطوف في ولفظة الوقائع هو قلة الوقائع واللام زائدة أقبح للاشارة الى أن ما قبله علة للاستغناء عن تدوين علم الكلام وهو الاستغناء عن تدوين الفقه كما علمت



( قوله أي للاهتمام بغير الاختصاص ) أي للاهتمام العارض بسبب غير سبب الاختصاص وذلك السبب مثل العناية الخ وإنما احتاج الى التقييد المذكور لان الاختصاص أيضا نكتة من نكات الاهتمام فلا يقابل الاختصاص مطلق الاهتمام ( قوله مثل العناية بالدليل الخ ) أصالة بمعنى أنه يبنى عليه الدعوى والا فالمقصود بالذات الدعوى والاثبات بالدليل لاجلها ومن وجوه الاهتمام تنظيم الكلام على أحسن النظام ونسبته على أجل النظام ( قوله سوى ما ذكر ) لاحتجال أن يكون عدم التدوين لعدم سعة وقت من هو صالح له لاشتغاله بالطاعات الدينية دائما للقيام بأمره وهذا أولى مما ذكره الشيخ خالد في هذا المقام ( قوله وقال أبو حنيفة الخ ) أراد بالمعرفة سبب المعرفة الحاصلة وهي ادراك الجزئيات عن دليل أعني الملكة الحاصلة من تتبع القواعد بقرينة تعلقها بعامين أعني ما لها وما عليها فإن العادة قاضية بامتناع معرفة كل ما لها وما عليها لا عن دليل وقوة استبطاء ولا ينافي ذلك عدم معرفة من هو فقيه بالاجماع بعض الأحكام كالك لجواز أن يكون ذلك لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال لاستدعائه زمانا أو لامر آخر وأراد بالنفس النفس الانسانية وبما لها وما عليها أحكام ما تنتفع به وما تضرر دينية كانت أو أخروية ولظهور أن الفقه ليس عبارة عن تصور ( ١١١ ) الصلاة ولا عن التصديق بشيئها

في الواقع قال الفقه ملكة تصدق بها النفس الانسانية بحكم كل ما تنتفع به وما تضرر تصديقاً ناشئاً عن الدليل وقائده معلومة لمن تأمل اه المصنف ( قوله بمعنى نفس المسائل ) أي لا التصديق بالمسائل والا لزم المحذور وهو اتحاد المفيد والمقاد ( قوله فالمعنى الى قوله علماً استدلالياً ) يبحث فيه العلامة الكنعري حيث قال فيه بحث فان

للاهتمام ( أي للاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذي هو الاصل ومثل ورود الحكم ابتداء مدلالاً فانه لا يتطرق اليه الشبهة حينئذ في أول الامر بخلاف ما اذا ذكر الحكم أولاً فانه يتطرق اليه الشبهة من أول الامر ومثل كون الغرض متعاقباً بالسبب لا بالحكم وأمثال ذلك كذا نقل عنه مثل ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل ( قوله لا ما توهم الخ ) إشارة الى أن الاختصاص أمر اضافي بالقياس الى ما توهم لا أمر حقيقي بمعنى أنه ليس لعدم التدوين وجه سوى ما ذكر أصلاً ( قوله مع انه من التابعين ) فيه ان مالك رحمه الله ممن تبعهم على ما قال في التقریب في ثيل رواية الا كابر عن الاصاغر أو تابعي عن تابعي كالزهري والاصاري عن مالك ( قوله فان قلت الفقه نفس معرفة الأحكام ) حيث عرفوه بأنه العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية وقال أبو حنيفة الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها ( قوله قلت المعروف هنا هو المسائل ) يعني أن العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل فالمعروف بالتعريف المشهور هو علم الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمعروف هنا أي في عبارة الشارح هو علم الفقه بمعنى نفس المسائل فالمعنى وسموا المسائل المدللة التي تفيد العلم بالأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه وأما قيد المسائل بالمدللة لانها المفيدة للعلم بالأحكام عن أدلتها التفصيلية لا بالمسائل نفسها ومعنى آفادتها للعلم المذكور أن من

الافادة غير الحصول وكلامنا في الافادة فكيف تفيد المسائل مع أدلتها العلم بتلك الأحكام وأن حصل من مطالعتها ذلك فان أراد مطالعة المسائل مطالعة ألفاظها الدالة عليها كما هو الظاهر من لفظ المطالعة فقد جعل المسائل عبارة عن ألفاظها ولا يخفى ما فيه وإن أراد بها ملاحظة أنفس المسائل فلا يكون ذلك الا بأن يتعلق العلم بها فيكون ذلك عين المقاد ثم ان قياس هذا المقام على قولهم خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالى قياس مع الفارق اذ لا شك أن الواجب للعلم الاستدلالى هنا إنما هو مطالعة ألفاظ ذلك الخبر مع دليل صدقه فاني يكون ذلك ههنا وأيضاً هذا غير ملائم لسوق كلام الشارح أصلاً لانك ستعرف أن الفقه بهذا المعنى يوجد في المقلد أيضاً مع أن الشارح يصدد بيان التدوين الصادر من السلف سيما وقد وقع التدوين عن مثل مالك رحمه الله \* على أن وجود الفقه بهذا المعنى في المجتهد غير مسلم لانه في صدق استنباط المسائل عن الأدلة فكيف يمكن أن يقال له أنه لو طالعها ووقف على أدلتها حصل له العلم بالأحكام فالحق أن هذا التوجيه غير ملائم لسوق كلام الشارح الا أن يقال ان التسمية المذكورة منهم بالنظر الى معلوماتهم الحاصلة للمقلدين التابعين لهم بالمطالعة لا بالنظر الى علومهم القائمة معهم اه بحروقه ( قوله ومعنى آفادتها للعلم المذكور الخ ) إشارة الى دفع ما يتوهم وهو أنه ان أريد بالمسائل المدللة بمجموع المسائل والدلائل فاطلاق أسامي العلوم على المجموع غير معقول وإن أريد نفس المسائل المقرونة بالدلائل فيحتاج في التعريف الى الجواز بمسألة



السيية لان المفيد ليس المسائل المقررة بالدلائل بل المفيد له هو الدلائل والمجاز أيضا غير ظاهر في التعريف وحاصل الدفع اختيل الشق الثاني بان يلزم المجاز ولذا قال المحشي وهذا القدر كاف في صحة الافادة ومثل بخبر الرسول لكن الفرق بينه وبين خبر الرسول ثابت لان المفيد في خبر الرسول هو اللفظ ونحوه فيه هو المسائل والمعاني المعقولة وكل واحد منها يصح افادته للعلم كما صرح به في قوله المقدمة في كذا اه للصنف (قوله اللهم الا ان يراد بالادلة الادلة السمعية) لك ان تقول ان سوق الكلام يخرج مثل تلك الاحكام فلا حاجة الى (١١٣) نحر المرام اه كنفري (قوله والمراد بالاحكام) أي الاحكام العملية

طالع تلك المسائل ووقف على دلائلها حصل له معرفة أحكام تلك المسائل عن دلائلها وهذا القدر كاف لصحة الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالي يعني ان من طالع خبر الرسول مع دليل صدقه وهو أن هذا خبر من ثبت صدقه بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق حصل له العلم بحكم ذلك الخبر علما استدلاليا قل عنه حينئذ يراد بالاحكام للمعنى الاول من المعاني الثلاثة انتهى يعني النسبة الخبرية أما عدم إدراك النسبة وهو عبارة عن التصديق وقد عرفت آتيا أنه بهذا المعنى نفس المعرفة فظاهر وأما عدم إرادة خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاعتناء والتخير فلا استدراك قيد العملية لكنه على تقدير الحمل على المعنى الاول لا بد من قيد الشرعية ليخرج معرفة الاحكام العملية الغير الشرعية عن أدلتها كمسائل الحكمة العملية اللهم الا أن يراد بالادلة الادلة السمعية (قوله ولك أن تقول الخ) أي لك أن تقول في الجواب عن السؤال المذكور ان المراد بما في قوله ما يفيد الخ معرفة الاحكام الكلية مثل الصلاة واجبة والصوم واجب لانها الفقه والمراد بالاحكام الاحكام الجزئية المختصة بشخص شخص مثل الصلاة واجبة على زيد بقرينة اضافة المعرفة اليها فان المعرفة تستعمل في الجزئيات فالمعنى سموا العلم بالاحكام الكلية المفيدة للعلم بالاحكام الجزئية بالفقه ولاخفاء في صحته ومطابقته لما هو المشهور قال الفاضل المحشي وهذا التوجيه وان كان صحيحا في نفسه لكن لا يناسب ما ذكره فيما بعد من قوله ومعرفة أحوال الادلة اجمالا الخ) كما لا يخفى أقول وسأني لك ما يدفعه في بيان ذلك القول فلا نذكره بقي فيه اشكال وهو أن المأخوذ من الادلة التفصيلية هي الاحكام الكلية لا الجزئية قال المحشي المدقق ويمكن دفعه باعتبار أن الاحكام الكلية اذا كانت مأخوذة منها تكون جزئيات تلك الاحكام أيضا مأخوذة منها بالواسطة وأجيب بأنه يمكن أن يكون قوله عن أدلتها حالا من ضمير يفيد فالمعنى سموا العلم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية حال كون العلم بتلك الاحكام الكلية مأخوذا عن أدلتها التفصيلية فقها فلا اشكال بقي شيء وهو أن هذا التوجيه يخرج التعريف عن الفساد ولكن أي فائدة في اعتبار افادة تلك الاحكام الكلية للاحكام الجزئية في التعريف فتدبر (قوله وقد يقال التباير الاعتباري كاف الخ) بأن يقال العلم بالمعنى المذكور له تعلقان تعلق بالعالم وتعلق بالمعلوم فهو باعتبار تعلقه بالعالم وقيامه به مفيد لنفسه من حيث تعلقه بالمعلوم وصيروره آلة لملاحظته وماله إفادة الاعتبار الاول للاعتبار الثاني فان قيام العلم بسبب المعلومية كما يقال علم

المضافة الى المعرفة التي هي مفعول يفيد (قوله المفيدة للعلم بالاحكام الجزئية الخ) وجه الافادة ظاهرة اذ الكليات تطبق على أحكام جزئياتها (قوله لكن لا يناسب ما ذكره الخ) وجه ذلك أن هذا القول صريح في أن الاحكام العملية انما تستفاد من أدلتها على ما هو صريح قوله في افادتها الاحكام بخلاف هذا التوجيه اه كنفري (قوله مأخوذة منها بالواسطة) قال العلامة الكنفري ليس بشيء اذ لا كلام في ذلك وانما الكلام في أن هذا التعريف حينئذ يقتضي أن المأخوذ عن الادلة التفصيلية هو الاحكام الجزئية لا غير على أن المقصود افادة الادلة الاحكام الكلية فقط مع أنه لا دليل على اعتبار الواسطة اه

(قوله واجيب بأنه يمكن الخ) قال الكنفري يرد عليه أنه لا فائدة في اعتبار تلك الحال حينئذ في التعريف اذ لا شك أن الاحكام مأخوذة عن أدلتها بل ربما تشعر بخلاف الواقع (قوله بقي شيء وهو الخ) وشيء آخر وهو ان الاحكام العملية هنا من أقسام الاحكام الشرعية التي جعلها الشارع مقسمافي كلامه فالظاهر حينئذ أن المراد بها الاحكام العملية الكلية ليوافق كلامه ذلك على أن هذا التوجيه وان أمكن هنا في الفروع لكن أخراؤه في الاصولين لا سيما في الاصل الاصيل مشكل جدا اه كنفري



( قوله ثم لا يخفى ان اعتبار التباير الاعتباري الخ ) وأيضا أي فائدة في اعتبار الافادة المذكورة في التعريف فالعلم بالاحكام كان حاصلًا قبل الافادة على هذا التقرير فيكون التعريف لبيان النقص من الصفات السكالية وهذا لغو في مقام التعريف وانما قلنا ذلك اذ لو لم يكن العلم بالاحكام حاصلًا قبل الافادة حينئذ لكان التباير بين المفيد والمفاد حقيقيا لا اعتباريا وأيضا قوله عن الادلة التفصيلية يأتي هذا التوجيه قطعًا كما لا يخفى على من له أدنى مسكة اه كنقري ( ١١٣ ) ( قوله ملكة استبطاها ) هي عبارة

زيد بفيده صفة كمال فانه من حيث قيامه بزيد مفيد لنفسه من حيث أنه أمر يخرج به علمه عن القوة الى الفعل ويليق به ومحصلة قيامه به لخروجه عن القوة الى الفعل مع اللياقة \* قال المحشي المدقق فذات التصديقات من غير اعتبار حصولها في النفوس الانسانية مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة انتهى كلامه \* وفيه ان الحصول في الذهن معتبر في حقيقة العلم فالتصديقات مع قطع النظر عن حصولها في النفوس الانسانية لا تكون علوماً وأيضاً لا معنى لافادتها مع قطع النظر عن حصولها فيها ثم \* لا يخفى ان اعتبار التباير الاعتباري تكلف لا يليق بمقام التعريف نقل عنه والاحسن أن يقال ان المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام والمفاد هو علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتي لتباير السك والجزء بالذات ومعنى الافادة استلزام معلومية السك لمعلومية الجزء انتهى وفيه ما مر في التوجيه الثاني ( قوله وأما جعل للمعرف ) أي أما جعل للمعرف بقوله ما يفيد معرفة الاحكام الخ ملكة استبطاها المسائل عن أدلتها واستحضارها بلا تجشم كسب جديد فان العلم كما يطلق على المسائل والتصديقات بها كذلك يطلق على الملكة الحاصلة منها كما صرح به الشارح في شرح التلخيص وجعل كون التعريف للملكة أرجح فما ياباه قوله تدوين العلمين وترتيب الابواب والفصول لان التدوين والترتيب لا يضافان الى الملكة عرفاً بخلاف العلم فان تدوين معلومه بعد تدوينه عرفاً نقل عنه \* وأما الجواب الثاني والثالث فيلزمه السياق لان تدوين المعلوم بعد تدوين العلم عرفاً يقال كتبت علم فلان وسميته \* وأما تدوين الملكة فما ياباه الذوق السليم اه ولذا قال في شرح التلخيص في بيان قوله وينحصر في ثمانية أبواب ظاهر هذا الكلام يقتضي أن يكون العلم عبارة عن قس الاصول والقواعد الخ فاندفع مقال الفاضل الجلي أنه يجوز أن يعد تدوين المعلومات التي تحصل بممارسة علومها الملكة تدوين الملكة كما يعد تدوين المعلومات تدوين العلوم انتهى ويرد على قوله كتبت علم فلان وسميته أنه يجوز أن يكون المراد من العلم هنا المعلوم ( قوله لكن رد على أول الاجوبة لزوم نقاها المقلد الخ ) فان المقلد أي غير المجتهد اذا طالع المسائل مع الدلائل يحصل له العلم باحكام تلك المسائل عن أدلتها فيكون قضيا مع أن الاجماع على أن الفقيه هو المجتهد قال في شرح المختصر المضدّي أورد على حشد الفقه أنه اذا كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام عن الادلة التفصيلية بالاستدلال لانا لا نريد به العامي بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالماً يمكنه ذلك أي العلم ببعض الاحكام عن الادلة التفصيلية

عن أن يحصل عند الفقيه المبادئ بأسرها مع ما يتوقف عليه استخراجها منه ونسبي هذه المرتبة عقلاً بالملكة وأما ملكة الاستحضار فهي اما عبارة عن الاستحضار بالفعل بأن ينظر في المبادئ ويحصل منها مشاهدات إياه ويسمى عقلاً استفاداً بالقياس اليه وإما عبارة عن أن يحصل له ملكة الاستحضار بعد غيوبه متى شاء من غير تجشم كسب جديد ويسمى عقلاً بالفعل ( قوله عرفاً ) سيما أنه أضاف التمهيد الى القواعد وهذا صريح في أن المعارف هنا عبارة عن المسائل كما قدمه أولاً وقال الكفوي وحننا بحث فان عدم اضافة الاوصاف المذكورة الى الملكة لا ينافي كون المعارف هنا إحدى الملكتين ولا تسميتهن إياها بالفقه وليس في كلام

( ١٥ — حواشي العقائد أول ) الشارح ما يدل على ان التسمية قد وقعت بازاء ماهو المدون بل يكفي في انتظام كلامه ان يقال لما مست الحاجة الى التدوين ودرنوا وسموا ماهو حاصل لهم وقت التدوين من الملكة بالفقه الخ بل لو جعل ما ذكره أولاً إشارة الى تعريف الفقه بمعنى المسائل وما ذكره ثانياً إشارة الى تعريفه بمعنى التصديق بالمسائل وجعل هذا الثالث تعريفاً له بمعنى الملكة ليكون تبييناً على ان أسماء العلوم تطلق على هذه المعاني الثلاثة لكان أحسن والظفاه ( قوله أي غير المجتهد الخ ) باعث التفسير تعيين المراد من اللفظ المشترك فان المقلد يطلق على ما يقابل المستدل وهو العامي كما يطلق على ما يقابل المجتهد



( قوله مع انه ليس بفتية الخ ) يزيد في عرف الشرع فان الفتية عندهم هو المجتهد فلا يكون علمه فتياً مع دخوله في حده والقول بانه اجتبا في بعض الاحكام عند من يقول بنجزية بفضي الى منع ذلك الاجماع أو كون بعض المجتهد غير فتية عند توقفه في بعض المسائل واللازم باطل ( قوله فاندفع ماقاله الفاضل الخ ) ومنشأ اعتراض الفاضل الاشتباه بين معني المقلد والمجتهد فان المقلد قد يذكر في مقابلة المجتهد وقد يذكر في مقابلة المستدل وما نحن فيه هو المقلد بالمعنى الاول وما ذكره الفاضل هو المقلد بالمعنى الثاني وكذا المجتهد يطلق ويراد به المستبط وقد يطلق ويراد به البازل جهده مطلقاً سواء كان مستدلاً مستبطاً أولاً والمقابل للمقلد انتهى نحن فيه هو المجتهد بالمعنى الاول وما ذكره هو المجتهد بالمعنى الثاني فقد حصل للفاضل اشتباهان يعلم اولهما من قوله وأما المقلد فهو الذي حصل له المعرفة المفادة بلا دليل ويعلم ثانيهما من قوله على ان من طالع المسائل المدللة الخ وهذا والظاهر أنه لو حمل العلم المعروف هنا على الملكة لا يرد هذا السؤال لان العلم بالاحكام بهذا المعنى لا يوجد في المقلد غاية ما يلزم ان لا يحصل الفتية بالمعنى المذكور لواحد بعد المجتهد والظاهر أنه ليس بمحذور ( قوله وكل ما وجب العمل به عليه قطعاً يكون معلوماً عنده قطعاً اهـ ) \* فيه نظر لا نا ( ١١٤ ) لا نسلم هذه المقدمة بقوله لأن وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق

القطع ممنوع لم لا يجوز أن يجب العمل عليه بما أدى اليه رأيه ظناً بل الواقع هو هذا فان المجتهد يجب عليه العمل بالحكم المظنون الذي أدى اليه رأيه للاجماع المتعقد على ذلك فوجوب العمل به عليه إنما هو لذلك لا لكونه معلوماً عنده قطعاً كيف ولو كان الحكم معلوماً عنده قطعاً لم يكن حاجة الى أخذ وجوب العمل به عليه في الدليل ثم ان سلم هذا

مع أنه ليس بفتية اجماعاً قال سيد المحققين في حاشيته فان الفتية عندهم هو المجتهد لا غيره فلا يكون علمه فتياً اهـ كلامهما فاندفع ماقاله الفاضل الخ وفيه نظر لان الفتية على اول الاجوبة هو المسائل المدللة المنبذة لمعرفة الاحكام عن أدلتها التفصيلية \* وأما المقلد فهو الذي حصل له المعرفة المفادة بلا دليل فلا يلزم فتاهة المقلد على أن من طالع المسائل المدللة ووقف على أدلتها التفصيلية لا يكون مقلداً بل متعلماً مجتهداً في تحصيل المعرفة بتلك المسائل ووجه الدفع ظاهر فان قيل هذا لا يبراد كما ورد على الجواب الاول يرد على الجواب الثاني والثالث أيضاً فان المقلد اذا كان له علم بالاحكام الكلية المنبذة لمعرفة الاحكام الجزئية عن أدلتها على تقدير الجواب الثاني أو لمعرفة نفس تلك الاحكام الكلية عن أدلتها على تقدير الجواب الثالث يلزم أن يكون فتياً مع أنه ليس بفتية اجماعاً لان الفتية مختص بالمجتهد عندهم قلت يندفع عنهما بجعل المعرفة بمعنى اليقين وجعل الادلة بمعنى الامارات أعني الادلة الظنية فالمعنى الفتية العلم بالاحكام الكلية المنبذة لليقين بالاحكام الجزئية أو بنفس تلك الاحكام عن الادلة الظنية ولا شك أن تحصيل اليقين بالاحكام عن الادلة الظنية مختص بالمجتهد ولا يوجد في غيره وذلك لان المجتهد اذا نظر في دليل ظني وحصل له ظن بحكم يجب عليه العمل بذلك الحكم قطعاً وكما وجب العمل به عليه قطعاً يكون معلوماً عنده قطعاً فاذا حصل للمجتهد

فانما هو على مذهب من قال ان كل ما هو مظنون للمجتهد فهو حكم الله قطعاً يعني ان كل مجتهد ظن مصيب \* وأما من قال المجتهد بخطئ ويصيب وهو المختار عند الجمهور فلا يحصل عنده للمجتهد علم قطعي بالحكم المظنون بل يجب عليه العمل ويثبت الحكم بالنظر الى الدليل عنده وإن لم يثبت في علم الله قال الشارح في التلويح في هذا المقام بعد تقرير كلام طويل وغاية ما أمكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعاً للدليل القاطع فكل حكم يجب العمل به قطعاً يعلم قطعاً أنه حكم الله تعالى وإلا لم يجب عليه العمل به وكل ما علم قطعاً أنه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعاً فكل ما يجب العمل به قطعاً معلوم قطعاً فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعاً فالفتية علم قطعي والظن وسيلة اليه ثم قال وحله أنا لا نسلم ان كل حكم يجب العمل به قطعاً علم قطعاً أنه حكم الله تعالى لم لا يجوز ان يجب العمل قطعاً بما يظن أنه حكم الله تعالى فقوله والا لم يجب العمل به عين النزاع وإن بني ذلك على ان ما هو مظنون للمجتهد فهو حكم الله تعالى قطعاً كما هو رأي البعض يكون ذكر وجوب العمل ضامناً لاعتقاده أصلاً اهـ فتلخص من هذا ان تحصيل اليقين من الامارات للمجتهد إن لم يثبت بهذا الدليل فانما هو على المذهب الغير المختار وأما على ما هو المختار من إن المجتهد ليس بمصيب في كل حكم استنبطه لعمته يجب عليه العمل بما أدى اليه رأيه فلا يتم اهـ كتنقري



ظن بحكم يكون معلوما عنده. قطعاً أما الأولى فلا انعقاد الاجماع على أن الحكم المظنون الذي أدى إليه رأى المجتهد يجب له العمل عليه قطعاً وكثرت الاخبار في ذلك حتى صارت متواترة المعنى \* وأما الثانية فلأن وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوماً لم يجب العمل به \* والحاصل أن الحكم الظني من حيث استفادته من الدليل الظني ظني لكن وجوب العمل والاتباع عليه قطعاً أوصله إلى العلم بيقينه قطعاً فاندفع ما قبل الدليل الموجب إذا كان ظنياً كيف يكون العلم الحاصل به يقينياً لأنه من حيث استفادته من الدليل الظني ظني وكونه يقينياً مستفاد من خارج فثبت أن تحصيل اليقين من الامارات خاص بالمجتهد لانعقاد الاجماع بوجوب العمل في حقه بخلاف المقلد فإن ظنه لا يفضي إلى علم لعدم انعقاد الاجماع بوجوب العمل في حقه بل انعقد على خلافه فلا يلزم كون المقلد قتيلاً بهذا المعنى وهذا التوجيه أعني حل المعرفة على اليقين والادلة على الامارات لا يتأتى في الجواب الاول اذ يصير المعنى وسموا المسائل المدللة المفيدة لليقين بالاحكام عن الادلة الظنية بالفقه ولا خفاء في عدم صحته لان مطالعة المسائل مع الدلائل لا يفيد اليقين بالاحكام عن الامارات وان كان المطالع المجتهد لا يرى انه لو أدى رأيه في الزمان الثاني إلى خلاف ما أدى إليه رأيه أولاً ثم طالع المسائل التي أدى إليه رأيه أولاً مع دليل لا يفيد له وجوب العمل فلا يفيد له اليقين بحكمه بخلاف تصديق المجتهد بحكم فانه يفيد اليقين به عن امارته مادام ذلك التصديق باقياً وأما اذا أدى رأيه إلى خلافه فلا يبقى ذلك التصديق هذا تحقيق ما نقل عنه من قوله \* وأما على باقي الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين من الامارات أملاً شأن المجتهد لا غير وهذا التوجيه لا يتأتى في الجواب الاول كما لا يخفى اهـ وبما ذكرنا من وجه عدم تأني هذا والتوجيه في الجواب الاول اندفع ما قبل هذا الكلام مبني على عدم قيد المسائل باليقينية الحاصلة من الامارات والا فلا سؤال ولا جواب كما لا يخفى لان مطالعة المسائل ليست مفيدة لليقين بالاحكام سواء كانت يقينية أو غير يقينية بل المفيد له هو تصديق المجتهد بالحكم من الدليل فانه مادام باقياً فاليقين باقٍ. واذا زال زال اليقين كما ذكرنا فتدبر فانه دقيق ولمذه المباحث زيادة تفصيل وان أردت استيفاءها فليكن بحاشية السيد الشريف على شرح المختصر العضدي من مباحث الاجتهاد وتعريف الفقه ( قوله غاية ما يقال الخ ) جواب عن الاراد السابق بقوله لكن يرد الخ وحاصله أنا لانسلم ان المقلد ليس بفتية بهذا المعنى بل ذلك باعتبار معنى آخر للفقه غير ممكن حصوله للمقلد مادام مقلداً ( قوله ) والتوفيق بين هذين ( الاجماعين ) يعني ان بين الاجماعين تنافياً لان الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم ان يكون المقلد الغير المجتهد العالم بتلك المسائل المدونة فقيهاً اذ لا معنى للفقيه إلا العالم بالفقه والفقه هو المسائل المدونة والاجماع على عدم فقهه غير المجتهد يتنافيه فوجب التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك الا بان يجعل للفقه معنيين أحدهما ما يمكن حصوله للمقلد وهو العلم بالمسائل المدونة فباعتبار حصوله له يكون قتيلاً \* والثاني ما لا يمكن حصوله وهو العلم بمعنى اليقين بالاحكام عن الامارات فباعتبار عدم حصوله له لا يكون قتيلاً ( قوله ) بملاحظة الحيثية الخ ) فان قيد الحيثية مأخوذة في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيراً ما يحذف من اللفظ لوضوحه على ما صرح به الشارح في التلويح في بحث الحقيقة والحجاز ( قوله فانه بالحدس ) يعني ان علم جبرائيل والرسول



( قوله إنما يزد على مذهب من يجوز الاجتهاد الخ ) حاصل ذلك أنهم اختلفوا في اجتهاد الانبياء قبل لا يجوز لهم ذلك لقد رتبهم على النص بالوحي . ومن برأيه قوله تعالى ( ان اتبع الا ما يوحى الى ) الآية وقال الجمهور يجوز لهم وهل يجب قبل لا وقبل لم فاذا جاز او وجب هل يجوز عليهم الخطأ في اجتهادهم أو هم معصومون عنه في الاجتهاد قبل بالثاني وقبل بالاول ويدل عليه قصة سليمان مع أبيه داود عليهما السلام ( ١٦٦ ) كما نطق به قوله تعالى ( وداود وسليمان اذ يحكمان ) الآية ومن الأدلة عليه

قصة أسارى بصر على ما في قوله تعالى ( ما كان ينبغي أن يكون له أسرى الآية ) وقوله غفر الله عنك لم أذنت لهم لكن لم يذهب أحد منهم الى كون اجتهادهم كاجتهاد آحاد الأمة من التقرير على الخطأ بل يذهبون عليه قطعاً فيؤيدون بالوحي الالهي ثم ان هذا في أمور الدين وأما في أمور الدنيا فيجوز عليهم الخطأ والسهو لقوله عليه السلام ( إنما أنا بشر مثلكم إذا أمرتكم بشي من أمور دينكم فخذوا به وإذا أمرتكم بشي من رأيي فامتنعوا ) أنا بشر أخطئ وأصيب كسائر افراد البشر ) كذا فسر بعضهم وقد ورد في الصحيح ( ألسي كما تفسون ) صدق رسول الله وورد أيضاً في الصحيح ( أنتم أعلم بأمور دنياكم اه ) كتنقري مع

بالمسائل المكتسبة عن الدلائل المرتبة بدون حركة فكرية فان قلت لم يخرج بهذا القيد علم الله تعالى بالمسائل الفقهية قلت لانه غير داخل لان المراد بالعلم العلم الحادث ( قوله لارسل علم اجتهادي ) هذا الاعتراض إنما يزد على مذهب من يجوز الاجتهاد للرسول في بعض الاحكام لكن فيه اختلاف والمقاتلون بالجواز اختلفوا فمنهم من قال بالوجوب عليه عند الحاجة ومنهم من قالوا واختلفوا أيضاً يجوز البعض حملة على الخطأ والسهو ومنعه آخرون قائلين بأنهم معصومون عن الخطأ والسهو في الاجتهاد وهذا في أمور الدين \* وأما في أمور الدنيا فيجوز الخطأ والسهو ( قوله تعريف الاحكام الخ ) يعني ان المراد بالاحكام جميعها قلنا سوا العلم بجميع الاحكام عن أدلتها بطريق الاستدلال بالفقه فلا اشكال بعلم الرسول لان علمه بطريق الاستدلال في بعض الاحكام والمراد بجميع الاحكام الاحكام الحاصلة له يعني ان علمه بجميع الاحكام الحاصلة له حاصل بالاستدلال فلا يرد ان العلم بالجميع محال لان المسائل تزايد يوماً فيوماً وأنه يخرج عن التعريف مثل فقه أمام مالك رضي الله عنه لثبوت لأدري في حقه حين سئل عن أربعين وأجاب عن أربعة ( قوله فقه مثل ما مر من الكلام الخ ) أي من السؤال والاجوبة السابقة في قوله ما يفيد معرفة الاحكام أقول نحرر السؤال والجواب موقوف على حل العبارة فاقول قوله اجمالاً أما تميز عن لسبة المعرفة الى الاحوال أو حال عنها أي معرفة أحوال الأدلة بطريق الاجمال أي على وجه كلي بأن يكون في ضمن القواعد الكلية غير متعلقة بدليل دليل أو حال عن الأدلة أي معرفة أحوال الأدلة حال كونها جملة غير مبسطة بحكم وعلى الاول المراد بالأدلة التفصيلية التي نيطت بالاحكام إذ لو أريد الأدلة الاجمالية لم يكن لتفصيل المعرفة بقوله اجمالاً فائدة إذ ليس لنا معرفة بأحوال الأدلة الاجمالية على وجه حزني وقوله في افادتها متعلق بالأحوال حال علمه ولو قال من حيث افادتها لكان أظهر قلنا سوا معرفة أحوال الأدلة بطريق الاجمال أو الأدلة الاجمالية من حيث افادتها الاحكام بأصول الفقه فننوله اجمالاً لاخراج معرفة أحوال الأدلة تفصيلاً مثل العلم بأحوال صلوا وزكوا وقوله في افادتها الاحكام لاخراج العلم بأحوال الأدلة اجمالاً لكن ليست من حيث افادتها الاحكام مثل العلم بكونها قديماً أو حادثاً بسيطاً أو مركباً وكونها جملة اسمية أو فعلية الى غير ذلك والمراد بمعرفة تلك الاحوال العلم بيقينها للأدلة أما لنفسها كقولنا الكتاب يثبت الحكم وأما لتوحيها كقولنا الامر للوجوب أو لعرضها كقولنا العام يفيد القطع أو لتوحيها كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن

زيادة ( قوله أي من السؤال الخ ) أقول ومن السؤال الاعتراض بالزوم العطف على معمولي عاملين فالعلم مختلفين ويندفع الاشكالان معاً بالزام العطف على الموصول اه ككتبوى ( قوله أو حال من الأدلة ) فيه نظر لان الأدلة الاجمالية لا تعيد الاحكام الشرعية قطعاً بل يتوصل بها الى استنباطها من أدلتها ( قوله وعلى الاول المراد بالأدلة الخ ) منظور فيه اذ المراد بالأدلة الأدلة التفصيلية على كل حال على ما سبق ( قوله وقوله في افادتها متعلق بالأحوال الخ ) فيه بحث والصحيح ان النظر في متعلق بالأدلة لا بالأحوال على ما زعم فهو حال من الأدلة أي الأدلة التفصيلية لأنها هي المفيدة للاحكام



( قوله وإنما اختار هذا التعريف ) أي معرفة أحوال الأدلة اجمالاً في أفادتها الأحكام أو ما يفيدها اختاره على العلم بالقواعد الكلية كما في المختصر وعلى دلائل الفقه الاجمالية كما في جمع الجوامع وعلى معرفتها مع كيفية الاستفادة وحال الاستفادة كما في المنهاج ( قوله وهذا على تقدير أن يكون قوله اجمالاً الخ ) بحث فيه العلامة السكتري فقال بعد حل عبارة التعريف مانصه أن جعل الجواب الأول من الأجوبة السابقة على تقدير وهو أن يكون قوله اجمالاً متعلقاً بالأدلة والجواب الثاني على تقدير وهو أن يكون قوله اجمالاً ميمزاً عن نسبة المعرفة مما لا معنى له إذ الظاهر أن الأجوبة السابقة تجري هنا ولا تختص بأعرب دون أعرب على ما حققناه على أنك قد عرفت فساد كون قوله اجمالاً متعلقاً بالأدلة فالجواب أن ( ١١٧ )

واحد وهو أن يكون قوله اجمالاً متعلقاً بالأحوال أو ميمزاً عن نسبة المعرفة ومؤداها واحد اه وأما التحقيق الذي أفاده فهذا نصه وتحقيق هذا المقام أن المسائل الفقهية مستندة إلى أدلة معينة تحتاج في استنباطها منها إلى معرفة أحوال الأدلة التي لا تحصر في عدد ليستمكن من ضبط تفاصيلها فاحتجج أن معرفتها على وجه كلي اجمالاً يرجع إليه عند قصد الاستنباط ويسمى العلم المتكفل بتعريفها على ذلك الوجه أصول الفقه فالمنعنى وسموا معرفة أحوال الأدلة بطريق الاجمال أو الأحوال الاجمالية للأدلة في أفادتها

فالعلم بهذه الأحكام الكلية يسمى أصول الفقه وإنما اختار هذا التعريف إشارة إلى أن موضوع أصول الفقه الأدلة من حيث أفادتها الأحكام وأن تلك الأحوال اعراض ذاتية مثبتة لها في ذلك العلم إذا قرر هذا فاعلم أنه إذا كان قوله معرفة أحوال الأدلة معطوفاً على قوله معرفة الأحكام يرد عليه أن أصول الفقه نفس معرفة تلك الأحوال ولذا عرفوه بالعلم بالقواعد الكلية ليتوصل بها إلى استنباط الأحكام لا ما يفيدها ويمكن الجواب بأن المعروف بالتعريف المذكور هو العلم بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف هنا نفس المسائل فالمنعنى سموها المسائل التي تقيّد معرفة أحوال الأدلة الاجمالية بأصول الفقه ولا شك في صحته فإن من طالع مثلاً الأمر للوجوب والنهي للتحريم والعام يفيد القطع إلى غير ذلك يحصل له العلم بأحوال الأدلة الاجمالية وهذا على تقدير أن يكون قوله اجمالاً متعلقاً بالأدلة أو يقال المراد بما يفيد العلم العلم بالأحوال الكلية للأدلة الاجمالية مثل العلم بأن الأمر للوجوب وبقوله معرفة أحوال الأدلة العلم بالأحوال الجزئية للأدلة التفصيلية مثل العلم بأن صلوا وزكوا للوجوب ولا شك أن العلم بأن الأمر للوجوب يفيد العلم بأن صلوا وزكوا وغير ذلك للوجوب لاشتمالها عليها فالمنعنى سموها العلم بالأحوال الكلية للأدلة الاجمالية المفيدة لمعرفة الأحوال الجزئية للأدلة التفصيلية بطريق الاجمال أي في ضمن القضايا الكلية بأصول الفقه وهذا على تقدير أن يكون قوله اجمالاً متعلقاً بالمعرفة ويمكن الجواب بأن التناثر الاعتباري كاف وهو ظاهر ويمكن أن يراد بها الملكية المفيدة لمعرفة أحوال الأدلة الاجمالية لكن الترتيب والتدوين يأتي منه ( قوله وقس عليه قوله ومعرفة العقائد ) يعني يرد عليه الاعتراض السابق من أن الكلام نفس معرفة العقائد ولذا عرفوه بأنه العلم بالعقائد الدينية من أدلتها التفصيلية اليقينية لا ما يفيدها والجواب بأن المعروف هنا هو المسائل المدللة والمعنى سموها المسائل المدللة التي تقيّد معرفة العقائد الدينية عن أدلتها بالكلام ولا شك في صحته فإن من طالع المسائل الكلامية ووقف على أدلتها حصل له معرفة العقائد الإسلامية عن أدلتها أو يقال التناثر الاعتباري كاف في صحة الافادة وقال الفاضل المحشي وأما الجواب الثاني فلا يجري هنا لأن العقائد الإسلامية أكثرها شخصية لأن موضوعها ذات الله تعالى مثل

الأحكام بأصول الفقه \* ثم قال فلا يثوهم أن يفيد الاجمال يعنى عن قوله في أفادتها الخ وإن قوله في أفادتها متعلق بالأحوال إذ لكل قيد منفعة وإن المفيد هو الأدلة لا الأحوال اه ( قوله أو يقال التناثر الاعتباري الخ ) التناثر الاعتباري على مذاق السالكوني أن العلم بالمسائل نفسه له تعلقان تعلق بالعالم وهو قيامه به وتعلق بالمعلوم فبالاعتبار الأول هو مفيد وبالأعتبار الثاني مفاد وعلى مشرب المحشي المدقق قول أحمد أن المسائل نفسها من غير اعتبار حصولها في النفوس والأذهان مفيدة وباعتبار حصولها فيها مفادة وما أوردته عليه السالكوني مدفوع بالتفريق بين حصول الشيء في نفس الأمر وحصوله في آلة الاعتبار والملاحظة كما أن بين الدلالة والإرادة فرقا فتدبر وإن لم يكف التناثر الاعتباري فلك التناثر الذاتي بأن يقال العلم بمجموع المسائل من حيث هو مجموع مفيد والعلم بكل واحد واحد مفاد فهذا التناثر ذاتي لأنه مغايرة الشكل للجزء وتغايرهما ذاتي



( قوله لأنه لا يجزى في المسائل السبعة الخ ) فيه أولاً أنه مبني على كون أدلة نحو السمع والبصر سبعة صرفة وأنه لا يتم لها أدلة عقلية وثانياً أن السمع وإن لم يكن ورد إلا في ذاته لكن أثبات ذلك لذاته تعالى بناء على صفة الوجوب فقد رجعت المسائل إلى ما موضوعه كأي راتب انحصر في الجزئي خارجاً فتدبر ( قوله لا يتحقق حينئذ عقائد جزئية ) فيه نظر ظاهر فإن مسائل الكلام باعتبار كون موضوعها الواجب كلية وباعتبار كون موضوعها الذات الجزئية جزئية فتدبر ( قوله وإن لم يعتبر الاشتراك الخ ) بحث فيه بأننا لا نسلم ذلك لم لا يجوز أن تكون جهة الاشتراك غير هذه الجهة بأن الكلام نافع من جهة أنه رئيس العلوم وأنه الذي يثبت مبادئها كما أن المنطق نافع من طريق الخدمة فقد اشتركا في مطلق المنفعة التي هي غير إراث القدرة الكلامية والقوة النطقية

الله تعالى عالم وواحد وموجود وقديم ومحمد نبي صادق وغير ذلك فلا يتصور فيها أن يقال العلم بالعقائد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية أقول قد يقال ما ذكرتم من فروع العقائد والتواعد الكلية أن مبدأ العالم عالم وقدير وواحد وبؤيده قول المصنف رحمه الله تعالى عليه والمحدث للعالم هو الله تعالى الواحد القديم الخ فالعلم بهذه القواعد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية مثلاً أن ذات الله تعالى أي الجزئي الحقيقي عالم وواحد وقادر بناء على أنه مبدأ له وكذلك القاعدة من ادعي النبوة وأظهر المعجزة فإنه بحسب التصديق به وهذه القاعدة تفيد العلم بأن محمداً عليه السلام بحسب التصديق به وقس على ذلك بواقبه وفيه نظر والاولى أن يقال قوله محمد نبي صادق بحسب تأويله بأن الله تعالى أرسله بالحق وصدقته بالمعجزات لما قرر من أن موضوع المسئلة بحسب رجوعه إلى موضوع العلم هذا والحق أنه ما يقال تكلف لأنه لا يجزى في المسائل السبعة ككونه سبعياً وبصيراً ومتكلاً فإنه ما ورد السمع إلا في ذاته تعالى والقول بعدم كونها من المسائل مكابرة ولذا جزم المحقق الدواني في تعليقه على الحواشي الشريفة على شرح مختصر الأصول في بحث تعريف أصول الفقه أن مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية وأما ما قيل من أن موضوعها وإن كان جزئياً حقيقياً لكنه لا يتصور إلا بوجه كلي فيكون قضايا كلية موضوعها منحصر في فرد فهو على تقدير تسليمه لا يفيد فيما نحن فيه لأنه لا يتحقق حينئذ عقائد جزئية يستفاد منها ( قوله عد في المواقف ) وجهه السيد الشريف بأنه كما أن للفلاسفة علماً نافعاً في علومهم سموه بالمنطق كذلك لنا علم نافع في علومنا سميناه كلاماً ولا يخفى أنه إن اعتبر الاشتراك في جهة النفع وهو كما أن المنطق موزع للتطبيقات في علومهم كذلك الكلام موزع لنا قوة الكلام في علومنا فآل الوجهين واحد وإن لم يعتبر الاشتراك في تلك الجهة فلا فهو لا بصير وجهاً موجهاً لتسميته باسم يكون بازاء المنطق أعني الكلام كما سيجي. فلذا جمعها الشارح وجعلها وجهاً واحداً ولقد أحسن غاية الحسن ( قوله باعتبار الخ ) لأنه لو لم يعتبر إراثه القوة للكلام لا يكون لقوله بازاء المنطق وجه موجبه إذا لاشتراك في أهم نافعان وإن كان نفع الكلام بطريق الرياسة وتقع المنطق بطريق الخدمة أو في استمداد العلوم فإن الكلام يستمد به باعتبار المبادي والمنطق باعتبار ما يعرضها ليس مختصاً بالكلام بل ذلك أقوى في النحو والصرف فإن نفعهما بطريق الخدمة والاستمداد منهما أيضاً باعتبار ما يعرض المبادي فهما أولى بهذه التسمية ( قوله لضاع أما قيد الاول ) يعني لو لم يقيد الإطلاق بقوله أولاً لضاع أما قيد الاول في قوله أول ما يجب الخ أوضاع ذكر وجهه التخصيص في الثاني أعني قوله ثم خص به لأنه إن كان سبب إطلاق لفظ الكلام عليه كونه مما يجب أن يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر قيد الاول ضائعاً لا حاجة إليه ولظهوره تركه المحشى وإن كان هو كونه أول ما يجب أن يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر وجهه التخصيص ضائعاً إذ لا شركة لغير الكلام في كونه أول ما يجب حتى يذكر وجه التخصيص فقوله إذ لا شركة دليل لقوله إذ ذكر وجهه التخصيص لا لجمع قوله أما قيد الاول أو ذكر وجهه التخصيص فلا يرد ما قاله المحشى المدقق فيه أن المدعي لزوم ضياع أحد الأمرين والدليل إنما يفيد لزوم ضياع وجه التخصيص بخلاف ما إذا قيد الإطلاق بقوله أولاً فإنه يكون ذكر كل من الأمرين في موقعه وبصير للمعنى أطلق اسم الكلام عليه أولاً لأنه أول ما يجب أن يعلم ويتعلم بالكلام



(قوله جزءاً من حقيقة الايمان) مستندين الى دلائل عقلية وشواهد عقلية واهم تلك الدلائل مسألة العدل ومن الشواهد (قوله صلى الله عليه وسلم لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن) (١١٩) الحديث (قوله الواو للحال الخ) قال

المحقق الكنتري فيه بحث أما أولاً فلان تخصيص الاسم به أولاً وابتداء دون التخصيص مطلقاً بأن لا يسمى به غيره أصلاً فوجه التخصيص به بحيث لم يطلق على غيره أصلاً فأجاب بما سمعتم \* ثم اعلم أنه قل عنه هذا تعليل لغنى الفعل الذي في حرف التفسير انتهى هذه الحاشية منوطة على قوله اذ لو لم يقيد به يعني أنه تعليل للفعل المستفاد من حرف التفسير أي فسر الاطلاق بالاطلاق أولاً اذ لو لم يقيد به الخ والحشي المدقق جعلها منوطة على قوله اذ لا شركة فقال أي فسر الاطلاق بالاطلاق أولاً اذ لا شركة الخ ثم اعترض عليه ولا يخفى أنه بناء القاصد على الفاسد (قوله) وأما احتمال تسمية الغير به الخ (جواب سؤال مقدر كأنه قيل أن اطلاق اسم الكلام عليه باعتبار كونه أول ما يجب ولا يلزم استدراك ذكر وجه التخصيص لأنه يجوز أن يكون لدفع احتمال أن يسمى غير الكلام بهذا الاسم لغير هذا الوجه فأجاب بأن هذا الاحتمال قائم في باقي الوجوه المذكورة أيضاً فوجب التعرض فيها مثل أن يقال أو لأنه يورث قدرة على الكلام ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزاً مع أنه لم يتعرض في غير هذا الوجه فلم أن ذكر وجه التخصيص لدفع احتمال تسمية الغير بهذا الوجه وهو إنما يصح لو قدر أولاً (قوله) والتسمية بالكلام لما وقعت منهم (جواب سؤال كأنه قيل لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام المتقدمين وكلام المتأخرين ولم يذكر بعدهما مع أن الظاهر أن تأخر عنهما أجاب بقوله والتسمية الخ كذا قل عنه وحاصله أن وضع اسم الكلام لتلك المسائل إنما كان من المتقدمين فذكر وجه التسمية بعد ذكر كلامهم أولى بخلاف المتأخرين قائم تبعوهم في تلك التسمية (قوله أي الواسطة بين الايمان والكفر) هذا القول منهم بناء على جعلهم الاعمال أي الايمان بالواجبات وترك المنهيات جزءاً من حقيقة الايمان والكفر عبارة عن التكذيب فتركت الكبرية عندهم ليس بمؤمن لعدم جزئه أعني ترك المنهيات وليس بكافر لكونه مصداقاً ومقراً بما جاء به النبي عليه السلام فيكون واسطة بين الايمان والكفر عندهم وهي الفسق (قوله لا بين الجنة والنار الخ) رد لما وقع في كلام البعض غلطاً في مذهبهم من عباراتهم من أنهم يثبتون الواسطة بين الجنة والنار لكون محل تركب الكبرية لأنه ليس بمؤمن لكون محل الجنة ولا كافر لكون محل النار أي ليس المراد بآيات المنزلة بين المنزلتين اثبات الواسطة بين الجنة والنار لكون مقراً للفاسق كما هو الظاهر من عباراتهم لأن الفاسق عندهم مخد في النار إن مات بلا توبة كما هو المشهور من مذهبهم فهم لا يثبتون لم تركب الكبرية مقراً يكون واسطة بين الجنة والنار فاندفع ما قاله الفاضل المحشي أن كون الفاسق مخد في النار عندهم لا يتنافى أن يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار لجواز أن يكون أهلها غير الفاسق أو الفاسق لكن بدخل فيها الفاسق أولاً حتى يحكم الله تعالى بما يشاء لأن مقصود المحشي ليس الاستدلال على أنه لا يمكن لهم القول بالواسطة بل دفع ما ينوهم ذلك البعض (قوله وقال بعض السلف) الواو للحال أي والحال أن بعض السلف أيضاً يقول بنبوت الواسطة بين الجنة والنار لا بآياتهم الاعراف فلا وجه لتخصيص واصل بن عطاء بهذا

حاصل الكلام دفع توهم تنفي الواسطة مطلقاً بل تنفي واسطة تكون داراً للفاسق على وجه الخلود اه وعندي أن ما قاله السالكوني هو الاوجه لمن تأمل



( قوله قال القاضي الخ ) ذكر المحققون من أهل التفسير والتأويل أن أهل الاعراف هم العرفاء وأهل الله خاصة الذين لا يشغلهم عن الشهود الذاتي ومطالمة التجلي الصفاتي نعيم والذين لا يعملون طمعاً في الثواب وهرباً من العقاب فإن هؤلاء ليسوا من الجنة أي لا يجازون بما يجازي به الراغبون في التمتع الجنانية ولا من أهل النار وهو ظاهر ثم انهم لترقيهم عن افرقين يعرفون كلا منهما ( ١٢٠ ) فندبر ( قوله أقول هذا التوجيه الخ ) ناقش المحقق الكنتري في هذا الاستلزام

الاثبات وجعله سبباً للاعتراف ( قوله لكن ما لهم الى الجنة ) قال القاضي في تفسير قوله تعالى وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم \* أي رجال من الموحدين فصرّوا في العمل فيجبسون بين الجنة والنار حتى يقضى الله تعالى بينهم بما شاء ( قوله زمان فترة من الرسل ) أي زمان تفقد النبي أو عدم وصول دعوته اليهم فاتهم معذرون لعدم اطلاعهم على المأمور به والمنهى عنه وقالت المعتزلة أنهم معذبون بترك الواجبات لان العقل كاف في معرفة حسن الاشياء وقبحها ويرد عليهم قوله تعالى \* ( وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ) ( قوله الكافر ينصرف الى الكافر الجاهر ) حاصله ان الحسن رضي الله تعالى عنه انما ثبت بواسطة بين الايمان ونوع الكفر وهو الكفر بطريق الجهر والمعتزلة بثبوت الوساطة بين الايمان ومطلق الكفر فيكون اعترافاً عن مذهبه لانه لا يثبت المنزلة بين المنزلتين لان الفاسق عنده منافق داخل في الكافر لان التناقض نوع من الكفر فان قيل لم لم يحمل قول المعتزلة على ما قاله الحسن البصري رحمه الله تعالى بأن يكون المراد بقولهم مرتكب الكبيرة ليس بكافر انه ليس بكافر مجاهر قلت هو منافق لدليلهم الآتي لا ينافي حيث قالوا ان أهل الملة في أسماء أهل الكبائر علي أقوال فالحوارج يسمونهم كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن البصري وانباؤه منافقين فأخذنا المتفق عليه وهو الفسق وتركنا المختلف فيه فانه في الحقيقة اثبات أمر مغاير للايمان والكفر والتناقض ونقل عن بعض المتأخرين من المعتزلة انما لا تنفي الايمان بمعنى التصديق واجراء الاحكام على الفاسق بل تنفيه بمعنى استحقاق غاية المدح وهو الذي يسمونه بالايمان الكامل وينفونه عن الفاسق فيثبت لا يكون الوساطة بين الايمان المطلق والكفر بل بين نوع الايمان والكفر وكان هذا رجوع منه عن مذهبه واعراض عنه قيل يمكن حمل قول الحسن انه ليس بمؤمن ولا كافر بل هو منافق على انه ليس بمؤمن بالايمان الكامل بل هو منافق في الاعمال فالإيمان المنفي هو الايمان الكامل الذي كان العمل جزءاً منه فلا منزلة بين المنزلتين أقول هذا التوجيه مخالف لما نقل عنه من الاستدلال عليه فانه قال ان اقدام الشخص على المنصب المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبي عليه السلام فان من اعتقد من العقلاء ان في هذا الجرح حية لا يدخل يده في ذلك الجرح فان أدخل يده فيه علم انه كان لا يعتقد فان هذا الدليل يدل على انه يقول انه منافق في التصديق ولذا رجع الحسن عن هذا المذهب على ما نقله في البداية ( قوله ينافي كونهما داري ثواب وعقاب ) يعني ان اضافة الدار الى كل من الثواب والعقاب بمعنى اللام وأصل اللام الاختصاص فيفيداهما موضوعان للثواب والعقاب وهو ينافي تحقق عدم الثواب والعقاب فيهما

بأنه أي الاستدلال الحسن المذكور انما يدل على نفي التصديق اليقيني لا على نفي التصديق مطلقاً ضرورة أن من ظن من العقلاء أن في هذا الجرح حية ربما يدخل يده لباغت لاحتال عدم وجودها والادخال المذكور انما ينفي الاعتقاد اليقيني لا الاعتقاد مطلقاً كما لا يخفى على أولى النهي اهـ \* هذا وفيه أولاً أن الذي يخوض في مذهب السلف وأكابر المؤمنين منهم بامعان ناقب يتحقق أنهم كانوا يعدون العصيان نفاقاً قطعاً وثانياً أن قوله ضرورة ان من ظن الخ مخالف لما وقع يقيناً فان السالك فضلاً عن الظان بل المتوهم لا يدخل يده أبداً ولهذا جعل حجة الاسلام الفراء في الشك من دواعي الاحجام عن المعاصي وذلك في كتابه ميزان العمل صريح بقوله

انما يدل على نفي التصديق اليقيني موضع بحث وجمال مناقشة وتأمل هذا ( قوله )

وقد انعقد اجماع العرفاء على ثبوت نفاق أهل الاصرار بلا أدنى شبهة منهم في ذلك فليتأمل ( قوله وهو ينافي لتحقيق عدم الثواب والعقاب فيهما ) تحقيق الكلام ان ما تفيد الاضافة اللامية هو الاختصاص الاضافي بالنسبة الى عدم الثواب والعقاب فتفيد ان كل من دخلهما يثاب أو يعاقب فعدم ثواب الصغير وعقابه ينافيه فهذا هو منشأ السؤال والجواب الاول مبني على ان الحصر المذكور بالنسبة الى الثواب والعقاب فان معنى كون الجنة دار الثواب انها مختصة بالثواب لان تجاوزه الى العقاب لأنها لا تتجاوز الى عدم



الثواب كما توهمه السائل فعلى هذا تلك الاضافة انما تعيد الكلية القائمة بان كل مثاب داخل في الجنة وهي لا تنعكس الى نفسها والجواب الثاني مبنى على ما ذهب اليه السائل لكن على ان تكون الكلية قائمة ان كل داخل في الجنة وهو من اهل الثواب فهو مثاب ولا حاجة الى بناء الجواب الاول على صرف ما تقدمه الاضافة من الاختصاص الحصري الى الاختصاصي الارتباطي الاعم فان المتبادر هو الاول وان كان معنى اللام هو الثاني كما لا يخفى اه افاده الكتبوى (قوله أى ولو سلم الخ) لما ورد على الجواب الاول انه لا شك ان النار دار الجزاء كما تشهد به النصوص وان الظاهر أيضا ان الجنة دار الجزاء فكل من دخلها لا بد ان يكون مثابا قال ولو سلم الخ وهذا الجواب قد يفيد جواز دخول النار (١٢١) بلا عقاب لكن لا يخفى عليك ان

(قوله ولو سلم أى ولو سلم ان معنى كونها دارى ثواب وعقاب ان كل من يدخلها يثاب ويعاقب فهو بالنسبة الى مستحقتهما وهم عند المعزلة المكفون بناء على مذهبهم من ان ثواب الثواب والعقاب على الاعمال على سبيل الوجوب اما عندنا فهو ترتيب عادى فيجوز ان يثاب بلا طاعة وان يعاقب بلا معصية على ما سيحجى تفصيله (قوله فالمراد بقوله فادخل الخ) لان الدخول بدون الثواب متحقق عندهم في الصغار (قوله كما يدل عليه السياق) من وجوب الثواب للمطيع والعقاب للعاصي (قوله ونسب الدخول الى نفسه الخ) أى الى نفس الصغير اشارة الى أنه يدخل الجنة بالاختيار بحيث يجب على الله تعالى ادخاله (قوله ونسب عليه قوله فدخلت) أى دخولا معاقبا بها مستحقا لما لان الكلام فيه وتفرعه على الكفر والعصيان ولذا نسب الى نفس ذلك الصغير أى دخلت دخولا باختياره (قوله ذهب معزلة بصرية) المقصود من هذا الكلام دفع ما قيل ان الاشعري قد اطل الكلام على نفسه في هت الخيالي اذ يكفيه أن يقول ان المناسب بحق الكافر المعذب أن لا يخلق أو يسلب عنه العقل ولا حاجة الى ذكر حال الصغير وغيره \* وحاصل الدفع ان مقصود الاشعري ابطال مذهب معزلة بصرية واسكانه على مذهبه ومذهب غيره ولا يخفى أنه انما يتم في مادة الصغير والعاصي وأما ذكر مادة المطيع فهو لارضاء العنان وطلب البيان (قوله قالوا تركه بخل أو سفه) لانه ان علم الله تعالى بما هو اتفق للعبد في دينه وتركه يكون بخلا وان لم يعلم يكون سفها يجب تزييه الله تعالى عنهما كذا قلته وفيه تأمل والاولى أن يقال تركه بخل أو جهل (قوله فأوجب الخ) أى أوجب الخيالي على الله تعالى أن يعطي العبد ما علم نفسه في دينه (قوله فلزمه ما لزم) أى لزمه أمر عظيم لا يمكن أن يعبر عنه معينا وهو السكوت في مادة العاصي لان الواجب على الله تعالى على حسب علمه في حقه أن لا يخلقه أو يمينه صغيرا أو يسلب عنه عقله قال الفاضل الاسفرائيني في دفع الزام الاشعري عن الخيالي بان له أن يقول الاصلح واجب على الله تعالى اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح آخر فوجه بالنسبة الى شخص آخر فله ان كان امانة الاخ الكافر موجبة لكفر أبويه وأخيه ولكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له ولعله يوجد في نسله صلحاء كان

(١٦ — حواشي العقائد أول) ماسيجىء من الشارح بهذا التعبير لانه ان علم ما هو الاتق للعبد فتركه ان كان لعدم مبالاة يكون سفها وان كان منع منه يكون بخلا وان لم يعلم يكون جهلا ولعل ذلك المنقول من الحشى غير ثابت والظاهر ما في بعض النسخ بواو العطف بناء على ان الكلام في صورة علم الله بما هو الاتق له فمنه تعالى حينئذ لا يخلو عن كليهما على ما قررناه بل نقول بصح حينئذ كله على ما أشرنا اليه اه أقول ومن له الملم بمن تهذيب الاخلاق يعلم رجوع السفه الى الجهل فالجهل أهم فلهذا اقتصر الحشى المحقق فيها هو الاولى على الاتين البخل والجهل لذلك ويكون كلامه جامعا مع الاختصار فتدبر (قوله فله الخ) وشبه بهذا ما فعل الخضر عليه السلام من قتل الصبي حفظا لاسلام أبويه على ما قاله تعالى (وأما الغلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقهما طغيانا وكفرا) الآية (قوله ولعل في نسله الخ) ولهذا لما أوردى عليه السلام من قريش في واقعة أحد وكسرت رباعيته



وشج وجهه قيل له الا تدعو عليهم فقال ما معناه أرجو أن يخرج الله من ظهور من يؤمن بالله تعالى ويبعده والاولى لم يجيب عن الجبائي أن يقتصر على هذا فيقول لعله كان أمانة الأخ الكافر موجبة لفوت كثير من الصلحاء من أولاده كما في كنفار قریش فكان الاصلح لهم حياة ذلك الكافر فلما حفظ هذا الاصلح فأت الاصلح في حقه لورود الأثر بذلك ولأن الصورة المذكورة أولا في دفع الالتزام ( ١٢٢ ) بمدة جد أبل الظاهر ان ابقاء الاخ الكافر على كفره موجب لكفر أوبه

لكمال شفقتها عليه على ماهو المستفاد من القصة الخضرية الا أن يقال ان دافع الالتزام مانع بكفيه الاستناد بهذا القدر فليدبر (قوله لكن يلزمهم الخ) قد يجاب عنه بأنه بل يكون سببا لكفر آباؤهم بأن يكتفوا راضين بكفره كذا قيل (قوله قلت تعريض الثواب الخ) التعريض جملة متصديا قريبا من الثواب يقال عرضه تعرض أى تصدى والتصدى أصله تصدد من الصدد بمعنى القرب قلت الدال الثانية باء كما قيل في تقضى البازي وبالجملة التعريض عندهم عبارة عن اللطف المفسر عندهم بما يقرب العبد الى الطاعة فيلزمهم الترك فيمن مات صغيراً فانهم لا يقولون بالاصلح بمعنى الاوفق للحكمة حتى لا يجب

الاصلح لهم إيجادهم فمرعاة الاصلح الكثيرين فات الاصلح له أقول هذا الجواب غير تام علي مذهبه اذ هو يقول بوجوب اعطاء ماهو الاصلح للعبد على الله تعالى فتترك الاصلح في حقه لاجل أصاح شخص آخر ظلم في حقه يجب تزيه الله تعالى عنه نعم يتم هذا الجواب عنه اذا كان المراد بالاصلح الاوفق للحكمة فان الحكمة تقتضي ان ترك الخير الكثير للشر القليل قبيح في حقه تعالى وقيل أيضا في دفعه بأن الحيائي لا يقول بأن الإبقاء وإيصال الانفع واجب عليه تعالى حتى يرد عليه ما ذكر بل الواجب عنده اللطف والتكفين والافدار عليه كاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل وهذا حاصل في حق العاصي ولا يخفى ان وجوب اللطف على الله تعالى عند المعزلة أمر آخر سوى وجوب الاصلح فكان الحبيب خلط أحدهما بالآخر وقال في المواقف وأما المعزلة فأوجبوا على الله تعالى بناء على أصلهم أمورا الاول اللطف وفسروه بأنه الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كعنة الانبياء والثاني الثواب على الطاعة والثالث العقاب على المعصية والرابع الاصلح للعبد (قوله وبمضم) أى بعض معزلة بصرية لم يعتبر جانب علم الله تعالى بل قالوا يجب على الله تعالى أن يعرضه للثواب والدخول في أعلى المنزلين وان علم أنه يكفر عند كونه مكلفاً فلا يلزم عليهم من مات عاصيا لان ماهو الواجب على الله تعالى هو تعرضه للثواب وإبلاغه الى مبلغ الرجال وتكليفه وهو حاصل في حقه والكفر إنما حصل له بقدرته ولا مدخل لقدرة الله تعالى فيه على ما قالوا لكن يلزمهم ترك الواجب فيمن مات صغيراً لعدم التكليف في حقه فان قيل يرد عليهم من مات كافرا ولم تصل اليه دعوة نبي قط فانه ترك في حقه ماهو الواجب عليه تعالى قلت تعرض للثواب عندهم ليس بموقوف على ارسال الرسل فانهم قالوا العقل كاف في معرفة الله تعالى وحسن الاشياء وقبحها ومدار التكليف عليه وارسال الرسل لطف يقرب العبد الى الطاعة نعم يرد عليهم من مات مجنوناً (قوله بمعنى الاوفق) معنى ماقتضيه حكمته الازلية وتدير نظام العالم يجب على الله تعالى فعله وقبح تركه سواء كان فيه قمع العبد في الدنيا أو في الدين أو في كليهما أو لم يكن حينئذ لم يرد عليهم شيء مما ذكر كما لا يخفى (قوله أبو منصور المازي) هو تلميذ أبي نصر العياض تلميذ أبي بكر الجرجاني تلميذ محمد ابن الحسن الشيباني من أصحاب الامام الاعظم أبي حنيفة الكوفي رحمه الله كذا في شرح المقاصد (قوله كمسئلة التكوين وغيرها) من مسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المتقدم على ما سيجي (قوله الظاهر ان المقول مجموع ما في الكتاب الخ) أى الظاهر أن يكون مقول القول مجموع ما في الكتاب لان القرينة لا تدل على تخصيص البعض والمراد بمجموع ما في الكتاب مجموع المسائل التي تصلح أن

الابقاء الى البلوغ وما بعده بل الاصلح للعبد في الدين وذلك أن يكبر الصغير فيعرض للثواب وقد يجي تكون التعريض بمعنى الإشارة والتنبية بالكلام اه أفاده الكاتبوى (قوله نعم يرد الخ) يمكن دفعه بأن تعرض للثواب إنما يكون اذا كان أهلا والمجنون ليس كذلك فتأمل (قوله والمراد بمجموع ما في الكتاب الخ) بحث فيه المحقق الكنتري فقال إنه وإن كان دافعا للاعتراض المذكور لكن لا دليل على هذه الارادة على أنه لا يخلو عن ثوب المصادرة مع أنه يشعر بأنه لو صلح ان يكون مقول القول لكان كل منهما داخلا في زمرة المسائل الكلامية وليس كذلك كما عرفت على ان عدم الصلاحية المذكورة وإن سلم في



قوله خلافا الحق لكنه غير مسلم في قوله والالهام ليس من أسباب الحق اه ثم أجاب عن أصل الاشكال بقوله المراد بمجموع ما في الكتاب مجموع مقاصد الفن التي هي مسائل الكلام وهي عبارة عن قضايا كلية حلبة موجبة على ما ينويه فقوله المصنف خلافا للسوفسطائية وقوله الآتي والالهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق (١٢٣) خارج عن هذا القول لكون كل منهما

من قبيل القبول اه (قوله وقد يفرق الحق) لأن هذا قول آخر مخالف لقول من اعتبر المطابقة فيهما من جانب الواقع قلنا لا قائل هنا باعتبار المطابقة فيهما من جانب الواقع حتى يجعل السابق عليه: لكن في هذا الجواب بحثا وهو انه انما يتم اذا كان قوله بتلاخطة الحينية كلاما صار من صاحب القول أعني الذي فتح الباء وأما اذا كان من المحشي توجيها لمرامه فلا هذا ويمكن أن يقال انه لا مشاحة في الاصطلاح فلا حد أن يصطلح على اعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما فلا يأتي عن هذين القولين بل يلائمه وربما يشعر بذلك (قوله وقد يفرق) بتد التعليلية اه من الكثرى باختصار وتلخيص (قوله اذ لا قائل الحق) حاصل هذا سؤال وجوابه وملخصها ان يقال فان قيل يحتمل أن يكون من فتح الباء قائلًا باعتبار المطابقة فيهما من

نكون مقول القول ولا يرد انه يلزم على هذا التقدير أن يكون قوله خلافا للسوفسطائية أيضا مقول القول فيكون هو أيضا مقصودا بالنقل مع انه ليس كذلك وان قوله والالهام ليس من أسباب المعرفة عند أهل الحق يأتي عنه لان قوله خلافا للسوفسطائية لم يصلح أن يكون مقول القول لانه حال عن مقول القول أي قال أهل الحق حقلق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق حال كونهم مخالفين للسوفسطائية وكذلك قوله والالهام المفسر بالقاء معنى في القلب الحق جملة اسمية وقعت حالا أي قال أهل الحق وأسباب العلم منحصرة في الثلاثة الخواص والعقل والخبر الصادق والحال انه ليس الالهام من أسباب المعرفة عندهم فلا يكونان مقول القول بل قبله فلا يلزم شيء مما ذكر والفاضل الحلبي أجاب عن الإيهام بأنه يجوز أن يكون إعادة لفظ عند أهل الحق في قوله والالهام ليس من أسباب المعرفة الحق كيد انتهى ولا يخفى أن هذا الجواب مما يباه الطبع السليم اذ هو ليس محل التأكيد مع أنه يلزم أن يكون قوله والالهام الحق مقصودا بالنقل وليس كذلك فإنه انما ذكره لدفع بطلان حصر أسباب العلم في الثلاثة كما سيجي (قوله ويحمل الحق) أي على تقدير أن يكون مقول القول هو قوله حقائق الاشياء يجوز أن يكون المراد بأهل الحق أهل السنة والجماعة ووجه تخصيصهم بالذكر مع ان غيرهم أيضا مشاركون لهم في هذه المسئلة للاعتداد بهم وللإشارة الى أن غيرهم بمنزلة الغدم في هذه المسئلة (قوله قد تفتح الباء) أي تفتح الباء رعاية لكون المعبر في الحق المطابقة من جانب الواقع وانما نحصل تلك الرعاية بملاحظة الحينية أي الحكم المطابق من جانب الواقع ونحصل تلك الرعاية من حيث انه مطابق للواقع اذ لولا اعتبار الحينية وملاحظتها لصدق تعريف الحق على الصدق أيضا اذ يصدق عليه أنه الحكم المطابق للواقع لان المطابقة بين الشئتين تقتضي نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة كما علم في باب المفاعلة لكنه ليس من حيث انه مطابق بل من حيث انه مطابق على ما سيجي (قوله لكن لا يلائمه قوله الحق) فان قوله وأما الصدق الحق يدل على ان الفرق بين الحق والصدق بحسب الاستعمال وشيوع الصدق في الاقوال دون الحق لا بحسب المفهوم اذ على تقدير فتح الباء يفهم الفرق بحسب المفهوم وأما قوله وقد يفرق فلا بد على ان الفرق بينهما بهذا الاعتبار ليس مبينا في السابق بهذا الاعتبار فلو كان الباء في قوله الحكم المطابق مفتوحا يكون بعينه الفرق المبين بقوله وقد يفرق الحق اذ لا قائل باعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما حتى يحمل قوله والحكم المطابق عليه تأمل (قوله يشير) الإشارة مستفادة من الشيوع والخصوص فإنه اذا كان الشيوع مختصا بالقول كان أصل الإطلاق باقيا في غيره بناء على ان كل قيد يرجع اليه الحكم سواء وقع في الاثبات أو النفي يكون هو مقصود المتكلم منه كما صرح به الشيخ عبد القاهر لا بطريق المفهوم كما زعم الفاضل المحشي (قوله اذ المنظور فيه أولا الحق) تعليل للحكم المطوى أي انما سمي الحكم باعتبار كونه مطابقا بالفتح للواقع بالحق لان المنظور فيه أولا الحق يعني ان الذي ينظر اليه

جانب الواقع حينئذ لا يأتي عنه (قوله لا بطريق المفهوم الحق) بحث فيه بأنه ليس في كلام المحشي ما يدل على تعيين وجه الاستفادة لانه اذا كان المقصود هنا خصوصية الشيوع بالاقوال في إطلاق الصدق عليها استفيد منه ان إطلاقه على غير الاقوال غير شائع سواء كانت هذه الاستفادة بطريق الإشارة المقابلة للمفهوم أو بطريق الإشارة المقارنة به وليس في كلام المحشي إيهام عن واحد من هذين الأمرين



وبلاحظ أولا في حصول هذا الاعتبار للحكم أعني كونه مطابقا بفتح الباء هو الواقع فان الحكم انما  
يصير مطابقا بفتحها اذا نسب اليه الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الواقع الحكم  
والواقع منتصف بالحق بالمعنى اللغوي أعني الثابت من حق بمعنى ثبت فنقل الحق عن معناه اللغوي  
الذي هو صفة الواقع وسمى به كون الحكم مطابقا تسمية للشيء بوصف ماهو منظور في حصوله  
اولا ثم أخذ منه صفة مشبهة ووصف العقد والحكم به فلحق معان ثلاثة أحدهما اللغوي وهو الثابت  
المنقول عنه والثاني كون الحكم مطابقا والثالث الصفة المشبهة المأخوذة من هذا المعنى التي يوصف بها  
الحكم بالمواطأة بان يقال حكم حق وانما قيد بقوله أولا لان الحكم أيضا منظور فيه من جهة الفاعلية  
في هذا الاعتبار لكن ضمنا لا صريحا لانه اذا لم يكن منسوبا الى الواقع من جهة الفاعلية لا يتصف  
بكونه مطابقا بفتحها فان مقتضى باب المفاعلة النسبة بالفاعلية والمفعولية من الطرفين وكذلك الواقع  
منظور فيه بذنك الاعتبارين لكن ذلك منظور اليه ثانيا أي ضمنا اذ الفاعل الصريح للمطابقة على  
هذا الاعتبار هو الواقع (قوله هو الواقع الموصوف بكونه حقا) الواقع هو النسبة الخيرية الثابتة مع  
قطع النظر عن اعتبار المعبر بيانه ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الشئين اما بالثبوت أو  
بالانقضاء مع قطع النظر عن حصولها في الذهن لا بد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية أو سلبية لانه اما أن  
يكون هذا ذلك أو لم يكن وتلك النسبة هو الواقع في الخارج ونفس الامر ومعنى ثبوتها وتحققها انها  
ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعبر لانيها موجودة في الخارج فلا يرد ما قيل ان النسب امور اعتبارية  
فلا معنى لثبوتها وتحققها (قوله وأما المنظور اليه) يعني انما سمي كون الحكم مطابقا بكسر الباء الواقع  
بالصدق لان الملحوظ في هذا الاعتبار أولا هو الحكم فانه انما يصير الحكم مطابقا بكسرها اذا نسب  
الى الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الحكم الواقع والحكم منتصف بالمعنى اللغوي  
للصدق أعني الانباء عن الشيء على ماهو عليه فيكون تسميته بهذا الاعتبار بالصدق أيضا تسمية للشيء  
بوصف ماهو منظور فيه أولا فان قلت لم لم يجعل الامر بالعكس بان يسمى كون الحكم مطابقا  
بفتحها بالصدق وكون الحكم مطابقا بكسرها بالحق تسمية للشيء بوصف ماهو منظور فيه ثانيا  
أجيب بان التسمية بوصف المنظور أولا أرجح من التسمية بوصف المنظور فيه ثانيا لقربه منه  
وانسياقه الى التهم أولا من وصف المنظور فيه ثانيا (قوله وهو الانباء) قال الفاضل الحنفي وفيه  
نظر لان الانباء صفة المتكلم والمقصود ههنا بيان حال الصدق الذي هو صفة للحكم والجواب ان هذا  
انما يرد لو كان الانباء مصدرا مبنيا للفاعل أي الاخبار فانه صفة المتكلم أما لو كان مصدرا مبنيا  
للمفعول أعني كون الشيء مخبرا عنه على ماهو عليه فلا شك في كونه صفة الحكم أو يقال ان هذا  
مبني على التسامح فان اخبار المتكلم عن الشيء على ماهو عليه يستلزم كون الشيء بحيث يخبر عنه  
على ماهو عليه كما في تعريف الدلالة بالفهم الذي هو صفة السامع أو المعنى فانه يستلزم كون اللفظ  
بحيث يفهم منه المعنى كما حققه السيد الشريف في حاشية المطول وقال الحنفي المدقق لكن انصاف  
الحكم بأي معنى كان بالانباء عن الشيء على ما كان عليه محل كلام انتهى كلامه يحتمل أن يكون  
مراده ما مر في كلام الفاضل الحنفي وقد عرفت جوابه ويحتمل أن يكون مقصوده ان كون الانباء  
المذكور صفة للحكم انما يصح لو كان كل حكم ثابتا في نفس الامر ومدلول كل ماهو في نفس

(قوله لانيها موجودة في  
الخارج) أي المراد للعين  
وهذا انما يوافق اصطلاح  
الحكماء في الخارج  
والواقع حيث ان الواقع  
عندهم أعم مطلقا من  
الخارج وبخالف اصطلاح  
المكلمين المشهور عنهم  
حيث ذهبوا الى اتحادهما  
فليتأمل (قوله كما حققه  
السيد الخ) قال بعضهم  
والظاهر أن الصدق  
والكذب كما انهما يكونان  
من أوصاف الخبر يكونان  
من أوصاف المخبر أيضا  
فكما يقال خبر صدق  
يقال متكلم صدق فلا حاجة  
الى التكلف المذكور اهـ



( قوله والجواب أنه لا يلزم في وجه المناسبة الخ ) وأجاب بعضهم بجواب آخر وهو أنه لا يلزم من الإتيان عن الشيء على ما هو عليه كون ذلك الشيء ثابتا في نفس الامر حتى يرد ما ذكره على اننا نحشي سبصر بان معنى قوله على ما هو به عليه على وجه ذلك الشيء الذي انبج عنه متببس بذلك الوجه وذلك لا يقتضى نبوت ذلك الشيء في نفس الامر هذا ولو بني المعترض الكلام على أن صدق الخبر مطابقه لاعتقاد الخبر ولو خطأ فدفعه واضح ( قوله اذ لم يوجد الخ ) بحث فيه بأنه لا يفيد اذ لا يلزم من عدم الوجدان عدم الوجود وقد حقق في عمله أن التعريف اللفظي قد يكون بالمركب الذي يقصد به تعيين المعنى لا قصيله على ان الترادف قد يوجد في المركب مع المفرد فليتأمل ( ١٢٥ ) ( قوله لا يكتفى في وجه التسمية )

أى وانما الذي يكتفى فيه التعليل بالتبصر المطلق هو تخصيص الشيء باسم دفعا للاشتراك كما ذكر في بعض وجوه تسعة هذا العلم بالكلام ولا معنى له هنا اذ التباير بين الاعتبارين ظاهر حينئذ قالوا لى ان يخص كل اعتبار باسم كما ذكره المحشي ( قوله هو بعينه ) يعنى فلما كان هذا وصفا للحكم كان ذاك أيضا وصفا له ولما كان ذاك وصفا للحكم صح حمله على حقة الحكم التى هى وصف له به وهو وقوله تأمل اشارة الى منع العينية التى ادعاها بل الملازمة التى هى بين المعنيين وهى نص فى المغايرة وآية عن الاتحادية الإباء أفاده مولانا خالد ( قوله

الامر اذ حينئذ يصح أن يقال كل حكم صادق أى مخبر عنه على ما هو عليه والجواب أنه لا يلزم في وجه المناسبة اتصاف جميع أفراد الحكم بالوصف المذكور بل يكتفى اتصاف بعضها به وان مدلول الكلام في نفس الصدق والكذب احتمال على بناء على أن دلالة الالفاظ ليست قطعية بى الكلام في أن كون الإتيان المذكور معنى لغويا للصدق محل تردد اذ لم يوجد في الصحاح وغيره من الكتب المشهورة ( قوله وهذا أولى مما قبل الخ ) لانه يدل على وجه المناسبة في التسمية على وفق ما ذكره في الحق على أن التمييز المطلق لا يكتفى في وجه التسمية ( قوله فان مفهوم الخ ) دفع لما يقال الحقية صفة الحكم ومطابقة الواقع أياه صفة الواقع فلا يصح تعريفها بها وحملها عليها بهو هو وحاصل الدفع ان المطابقة وجدها وان كانت صفة الواقع لكن المفهوم الحاصل من مطابقة الواقع أياه أعني المطابقة المتعلقة بالحكم صفة الحكم ألا ترى أنه يصح أن يقال الحكم موصوف بمطابقة الواقع أياه فان معنى مطابقة الواقع أياه هو بعينه معنى كون الحكم بحيث يطابقة الواقع تأمل ( قوله الا انه مركب ) جواب عما يقال أنه لو كان صفة للحكم لصح ان يشتق منه صفة له كما يشتق من الحقية فيقال حكم حق ( قوله كذا أفاده الشارح ) حيث قال في شرح التلخيص عرفوا الدلالة الوضعية اللفظية بأنها فهم المعنى من اللفظ واعترض عليه بان الفهم ان كان مصدرا مبنيا للفاعل أعني الفاهمية فهو صفة الفاهم وان كان مصدرا مبنيا للمفعول أعني المفهومية فهو صفة المعنى فلا يصح حمله على الدلالة التى هى صفة اللفظ ثم أجاب باننا لا نسلم بأنه ليس صفة اللفظ فان الفهم وحده وان كان صفة الفاهم وكذا الاقهام وحده صفة المعنى الا ان فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ فان معنى فهم المعنى من اللفظ أو اقهام المعنى منه هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما فى الباب ان الدلالة مفرد يصح ان يشتق منه صفة تحمل على اللفظ وفهم المعنى واقهامه منه مركب لا يمكن اشتقاقها منه الا بواسطة مثل أن يقال اللفظ متفهم منه المعنى ( قوله ولبعض الافاضل ) أراد به السيد الشريف حيث رد ما قاله الشارح في شرح التلخيص بما حاصله ان كون فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ باطل وكون معناه كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ظاهر البطلان نعم أنه يستلزمه وأبن الاستلزام من الاتحاد فالاولى أن يقال ان أمثال هذا محمول على التسامح من القوم واعتمادهم على ظهور أن الدلالة صفة اللفظ

جواب عما يقال الخ ) حاصله أن ذلك الوصف مركب مفصل لا يمكن أن يشتق له منه وصف يحمل عليه وذلك لابتنافى كونه وصفا بخلاف الحقية اذ لا مانع فيها من ان يشتق منها وصف يحمل على الحكم فيقال حكم حق وبالجمله فالحكم وصف اضافي يعبر عنه تارة بلفظ يحمل دال على الاضافى ضمنا وتارة بلفظ مفصل دال عليه ضمنا فلا فرق الا بالاجمال والتفصيل ونظائره التمول وكثرة للمال ( قوله حيث قال في شرح التلخيص الخ ) ونظير تعريف الدلالة في ذلك تعريف العلم بأنه حصول صورة الشيء في العقل حيث اعترض عليه بأن العلم صفة العالم والحصول صفة الصورة فلا يحمل أحدهما على الآخر وهو واجب بأن الحصول وان كان صفة للصورة لكن حصول صورة الشيء في العقل صفة للعالم فانه الذي يحصل الصورة في عقله



( قوله بناء على ظهور دلالة عليه ) أي دلالة مطابقة الواقع إياه على كون الحكم بحيث يطابقه الواقع ( قوله تأمل ) قال مولانا خالد وجه التأمل أن ما ذكره لا يدل إلا على كون الواقع ملحوظاً أولاً بالنظر إلى المطابقة لكونه فاعلاً صراحة لا بالنسبة إلى حصول مفهوم الحقيقة أعني كون الحكم بحيث يطابقه الواقع إذ المطابقة فيه لكونها في حيز حيثية ليست ملحوظة أولاً فضلاً عن فاعلها الذي هو الواقع بل الملحوظ أولاً الحكم كما نرى اهـ ( قوله مستبعداً له ) خبر بعد خبر ليكون والضمير في الوصف راجع إلى أثر الفاعل وفي الظرف إلى الشيء وقوله استتبع الضوء للشمس الاظهر أن يقول استتبع الشمس للضوء أو تبعية الضوء للشمس فإن الضوء تابع والشمس متبوع على ما هو ظاهر وكذا يقال في قوله مثلاً ماهية زيد تستتبع الفاعل فإن الاصول أن يقول تتبع وقوله من الضوء بيان للأثر الحاصل من الشمس وقوله يجعلها الشمس النسخة الصحيحة يجعله بتدبير الضمير ( قوله على ما قال الاشرافيون الخ ) الظاهر من تقرير مذهبهم أن الماهية عندهم هي منشأ انزعاج الوجود المفهومي فهو نفس الوجود الخارجي على ما ( ١٢٦ ) يحذفه من أخذت الفطنة بيده وما عدا الوجود الخارجي عندهم في

الممكنات ليس بحقيقة وكان هذا ما ساقهم إلى القول بمجمولية الماهيات وأما المشاءون فأنهم لما قرروا أن الماهية غير الوجود وأقاموا الأدلة على ذلك لزمهم القول بأن الماهيات غير مجمولة فإن أثر الفاعل لما كان هو الممكن اتفاقاً وكان الممكن عندهم أمر مؤلف من الماهية والوجود لزمهم القول بأن الجعل مؤلف لا بسيط فليقدر وكان هذا مراد من قال أن المجمول هو الماهيات المركبة لا البسيطة وقال المصنف

والفهم صفة السامع فلا بد أن يقصد بتعريفها به ماهو صفة اللفظ أعني كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ودلالة فهم المعنى من اللفظ على كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى دلالة واضحة لا تشبهه فالفقود من فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ( قوله فالمعنى الخ ) يعني إذا لم يكن مطابقة الواقع إياه صفة للحكم بل محمولا على التسامح على ما حققه بعض الفضلاء بكون معناه كون الحكم بحيث يطابقه الواقع بناء على ظهور دلالة عليه واعتماداً على فهم السامع قال الحاشي المصدق لكن على هذا التقدير يكون المنظور أولاً في اعتبار المطابقة هو الحكم أيضاً في الحقيقة أقول ليس المراد بكونه منظوراً فيه أولاً أنه يذكر في اعتبار المطابقة أولاً حتى يرد عليه ما ذكر بل المراد أن الذي يلاحظ أولاً في حصول هذا المفهوم أعني كون الحكم مطابقاً بنتج الباء هو الواقع لأنه الفاعل الصريح لها سواء ذكر مقدماً أو مؤخراً ولا يخفى أنه ثابت على هذا التقدير تأمل ( قوله لا يقال هنا صادق ) يعني أن الظاهر أن يكون الباء في قوله ماهية للشيء والضمير إلى الشيء فالمعنى الأمر الذي يسببه الشيء ذلك الشيء ولا شك أنه يصدق على العلة الفاعلية لأن الانسان مثلاً أعما يصير انساناً متأزاً عن جميع ما عداه بسبب الفاعل وإيجاده إياه ضرورة أن المعدوم لا يكون انساناً بل لا يكون متأزاً عن غيره لما تقرر من أنه لا تمايز في المعدومات فيلزم أن تكون العلة الفاعلية ماهية لمعلولاتها وهو باطل ( قوله لا تأمل أقول الفاعل ماهية الشيء موجود الخ ) أي الفاعل ما يسببه الشيء موجود في الخارج وذلك إما بأن يكون أثر الفاعل نفس ماهية ذلك الشيء مستتباً له استتباع الضوء للشمس والنقل ينزع منه الوجود ويصفها به على ما قال الاشرافيون وغيرهم الفاعلون بأن الماهيات

قال بعضهم الماهية ليست بمجمولة مطلقاً إذ لو كانت الانسانية مثلاً يجعل الجاعل لم تكن الانسانية عند عدم جعل مجمولة الجاعل واللازم باطل أما بيان الملازمة فلأنه يكون حينئذ آراً للجعل وما يكون أثره له شتى باستفاته وأما بطلان التالي فلأنه سلب الشيء عن نفسه وهو محال وأجيب بالنقض فانه أن أريد بقوله لم تكن الانسانية انسانية قضية معدولة يكون موضوعها موجوداً فلا نسلم هذا الاستلزام وإن أريد قضية سالبة فلا نسلم استحالة سلب الشيء عن نفسه إلا يرى أن المعدوم في الخارج دائماً مسلوب عن نفسه فإذا ارتفع الجعل في وقت أو دائماً ارتفعت الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليست الانسانية انسانية وقال بعضهم إنما المجمولة مطلقاً إذ لو لم تكن الماهية مجمولة لارتفعت المجمولية مطلقاً سواء كانت في نفسها أو في وجودها أو في انصافها بالوجود ولو ارتفعت بالكلية لزم استثناء الممكن عن المؤثر فينتج أنه لو لم تكن مجمولة لزم الاستثناء والتالي باطل فالقدم مثلاً ثبتت نفسه وأجيب بأن المجمول هو الوجود لماهية الوجود فلا يلزم من ارتفاع المجمولية عن الماهية بأسرها ارتفاع المجمول رأساً واستثناء الممكن عن الفاعل للمؤثر اهـ



( قوله كما انه يحصل من الشمس أثر في مقابلها الخ ) فانه لم يوضح لك حقيقة الحال بهذا المثال فاشع لما ينشأ عليك من المقال انك اذا قابلت شيئا شفافا ومجلى مصفى هل ترى صورتك في ذلك الشيء المقابل أم لا فاذا رأيت فهل هناك شيء موجود ينزع العقل منه شيئا ويصفه بالوجود مع انه ليس بوجود حقيقة بل ظل وخبال ( قوله وأما عدم التمايز الخ ) قال مولانا خالد كانه قبل اذا لم يكن كون الماهية ماهية يجعل جاعل يلزم كون الماهية ماهية من غير جعل وتأثير فيها من الفاعل فما معنى ما تقرر عندهم من ان الماهيات المعدومة لا تمايز بينها فاجاب بما نرى اهـ ( قوله ) أي بالتمايز وعدمه ( قوله فاندفع ما قال بعض الفضلاء الخ ) فيه بحث من وجوه ( أما أولا ) فلا أنه اذا كان أثر الفاعل الماهية نفسها والوجود أمرا انتزاعيا عقليا على ما قررته أهل الاشراق لا يكون لفاعلية الفاعل معنى حيثئذ اذ ليس معناها الا إيجاد موجود في الخارج ( ١٢٧ ) وذلك وان حصل عندهم

في هذه الصورة لكن انما حصل ذلك الوجود باعتبار العقل وانتزاعه لا بتأثير الفاعل على ما هو شأنه ولو سلم ذلك لكونه مذهبا عندهم ولا مشاحة فيه هنا لكن لا ينطبق جواب المحشى عليه قطعا اذ كلامه أعنى قوله ما به الشيء موجود صريح في ان تأثير الفاعل انما هو في الوجود وذلك غير موجود في مذهب الاشراقين فكيف يقال ان جواب المحشى منطبق على المذهبين جميعا وأما ثانيا فلان المحشى سيصرح بان الاختصاص ترك أحد الضميرين حيثئذ ينتقض التعريف على مذهب الاشراقين بالعلامة الفاعلية

مجمولة فانهم ذهبوا الى ان الماهية هي الأثر المترتب على تأثير الفاعل ومعنى التأثير الاستتباع ثم العقل ينزع منها الوجود ويصفها به مثلا ماهية زيد تستتبع الفاعل في الخارج ثم يصفها العقل بالوجود والوجود ليس الا اعتباريا عقليا انتزاعيا كما انه يحصل من الشمس أثر في مقابلها من الضوء المخصوص وليس هناك ضوء مقرر ثابت في نفسه نجعله الشمس متصفا بالوجود لكن العقل يعتبر الوجود ويصفه به فيقول وجد الضوء بسبب الشمس وأما بان يكون أثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود لامن حيث نفسها ولا من حيث كونها تلك الماهية على ما ذهب اليه المشائون وغيرهم القائلون بان الماهيات ليست بمجمولة فانهم قالوا أثر الفاعل هو ثبوت الماهية في الخارج ووجودها فيه بمعنى انه يجعل الماهية متصفا به في الخارج وأما الماهية فهي أثر له باعتبار الوجود لامن حيث هي بان يكون نفس الماهية صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية بان يجعل الماهية ماهية فعلى كلا التقديرين أثر الفاعل الشيء الموجود في الخارج إما بنفسه وإما باعتبار الوجود ( قوله لاما به الشيء الخ ) يعني ليس أثر الفاعل كون الشيء ذلك الشيء بل إما نفس الماهية أو الماهية باعتبار الوجود وأما كون الماهية ماهية فليس يجعل الجاعل ضرورة انه لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور بينهما جعل وأما عدم التمايز في المعدومات فانما هو في الخارج لاني نفسها فان الماهيات متميزة بعضها عن بعض في نفسها ولا مجال للنزاع في هذا وان فسر بعضهم قولهم الماهية بمجمولة أو غير بمجمولة به اذ لا يعقل صحة على ما يشهد به الفطرة السليمة اذا النزاع في كون الماهيات بمجمولة أو غير بمجمولة بالمعنى الذي مر من ان أثر الفاعل نفس الماهيات أو الماهيات باعتبار الوجود فاندفع ما قال بعض الفضلاء وان هذا الجواب انما يستقيم على مذهب من قال ان الماهيات غير بمجمولة وأما من يقول بان الماهيات بمجمولة فلا اذ لم يذهب أحد الى ان الماهيات بمجمولة بمعنى كون تلك الماهية ماهية اذ لا معنى له فلا يصلح محلا للنزاع وان شئت مصداق ما ذكرناه فعليك الرجوع الى شرح المواقف والحواشي الشريفة على شرح حكمة العين وشرح الزوراء للمحقق النوائى ( قوله فيرد الاشكال ) اذ يصير

ضرورة ان تأثير الفاعل لو كان في الماهية نفسها والوجود أمرا انتزاعيا لصدق عليه ما به الشيء هو وان لم يصدق عليه ما به الشيء هو هو لان الفاعل وان لم يجعل الماهية ماهية لكن أثره الماهية نفسها فلا فائدة في تطبيق هذا الجواب على المذهبين اذ لا فرق بين الاثبات بالضمير الثاني وتركه في نظر المحشى وأما ثالثا فلانه أحال هذا التقرير الى شرح المواقف وأمثاله مع ان الشريفة ما قرر بذلك بل رفع النزاع بين الفريقين وجعل ما لهما الى ان أثر الفاعل هو اتصاف الماهية بالوجود نظير انصباع الثوب بصبغه لوجه كلا المذهبين بما لا ينافي المذهب الآخر ولما كان أثر الفاعل انما هو اتصاف الماهية بالوجود على ما حققه وكان ذلك التعريف خاليا عن الاشعار بذلك الأثر سواء أورد للضمير ان أو ترك أحدهما فلا يصدق على العلامة الفاعلية عند الكل فتقول المحشى ان الماهية ليست بمجمولة جاعل مبني على هذا التحقيق كما هو عادته من السلوك في المثلث الشريفة



(قوله لكن فرق بين مابه (١٢٨) الموجود الخ) حاصله ان الفاعل سبب اليجاد والمابه سبب التميز (قوله قلت

هذا من ضيق العبارة الخ) أقول في دفعه لا لزوم الى ذلك اذ غاية الامر لزوم سببية الماهية لكونها تلك الماهية لان الباء متعلقة بالنسبة القائلة بان ذلك الشيء هو هو وتلك النسبة هي ذلك الكون لانفس الماهية الا يرى ان هذا المحقق فرق فيما سبق بين الماهية وبين كون الماهية تلك الماهية وحمل قول الحشى اذ الماهية ليست بمجعل جاعل على الثاني لتطبيق الجواب السابق على مذهبي الاشرافية والمشائية اه كذبوى فان قيل لا مغايرة الخ حاصله نقض التعريف باستلزامه فساداً مخصوصاً وهو مغايرة الشيء لنفسه والجواب يمنع الاستلزام وحمل السببية المستفادة من الباء على كون الماهية ماهية دون نفس الماهية (قوله بمعنى انه لا يحتاج الخ) هذا المعنى مستفاد من كون تقديم الظرف أعني به للحصر وهذا يظهر انه لا يرد على التوجيه الاول النقض بالذاتي بمعنى

محصل التعريف مابه الموجود موجود وهذا يصدق على العلة الفاعلية (قوله قلت بعد التعليل الخ) يعني لا نسلم أولاً ان الشيء ههنا بمعنى الموجود بل بمعنى ما يصلح ان يعلم ويخبر عنه ولو مجازاً وان سلمناه باعتبار ان الاصل في التعريفات الحمل على السببية والاحتراز عن المجاز وان كان مشهوراً بحسب الاستعمال لكن فرق بين مابه الموجود موجود فانه الفاعل وبين مابه الموجود ذلك الموجود فانه الماهية فان معنى الاول الامر الذي بسببه الشيء الموجود متصف بالوجود وما ذلك الا الفاعل ومعنى الثاني الامر الذي بسببه الشيء الموجود هو ذلك الشيء الموجود الممتاز عن جميع ما عداه وما ذلك الا الماهية اذ لا مدخل للفاعل في كون هذا الموجود الممتاز هو الموجود الممتاز بل تأثيره اما في نفسه أو في انصافه بالوجود على ما حقق فان قيل لا مغايرة بين الشيء وماهية حتى يتصور بينهما سببية قلت هذا من ضيق العبارة والمقصود انه لا يحتاج الشيء في كونه ذلك الشيء الى غيرها وهذا كما قالوا الجوهر ما يقوم بنفسه اذ لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور القيام بينهما (قوله وبه يظهر) أي بما ذكرنا في بيان الفرق من ان الماهية مابه الشيء ذلك الشيء (قوله وقد يجعل احدهما) أي الثاني اذ لا صحة لرجوع الاول لان الضمير الثاني محمول على الاول والحمل انما هو الماهية لا الذات فالعني الامر له الذي بسببه الشيء ذلك الامر بمعنى انه لا يحتاج في ثبوت ذلك الى غير ذلك الامر فيرجع محصل التعريف الى ما قالوا في تعريف الذاتي بالمعنى الاعم به لا بعمل ثبوته للذات (قوله فلا يتوهم الاشكال الخ) اذ الفاعل ليس الامر الذي بسببه المملوك ذلك الفاعل لعدم الحمل بالمواطاة بينهما (قوله لكن ينتقض ظاهر التعريف بالعرضي) انما قال ظاهر التعريف لان مال التعريف على ما بيناه هو ان لا يحتاج في كونه ذلك الامر الى غير ذلك الامر والعرضي ليس كذلك فان الماهية في انصافها سواء كان لازماً أو مفارقاً يحتاج الى أمر غير ذلك العرضي يكون علة لثبوته سواء كان نفس تلك الماهية أو غيرها مثلاً الانسان في كونه ضاحكاً يحتاج الى ما هو منشا كونه ضاحكاً أعني العجب لكن بقي الانتفاض بالذاتي بمعنى الجزء ظاهراً وباطناً فان الانسان في كونه ناطقاً لا يحتاج الى أمر غير الناطق لان ثبوته له غير معطل بشيء أما بالتغير فظاهر وأما بنفس الذات فتعديه عليها فما قاله الفاضل الحلبي من ادقاع النقض بالذاتي والعرضي باطناً سهو ولعل الحشى انما لم يتعرض لهذا النقض لان المصود تعريف الماهية بحيث يتنازع عن العرضي كما يدل عليه قول الشارح بخلاف الضاحك الخ فدخلوا الذاتي في تعريفها لا يضر بالمقصود ويؤيد ما قلنا ما ذكره بعض الفضلاء من انه جرت عادة القسوم في ابتداء مبحث الماهية من الامور العامة ببيان الفرق بين الماهية وعوارضها دون ذاتياتها لانه قد يشبه الماهية بالعوارض فيما اذا عارض الشيء نفسه كالكلبي للكلبي بخلاف الذاتيات فانه لا اشتباه بين الكلبي والجزئي فتدبر (قوله وجعل هو هو الخ) رد لما قيل ان هو هو علم في الاتحاد والباء في به متعلق بالاتحاد المفهوم من هو هو والمراد بالاتحاد الاتحاد في المفهوم فالعني ما به يتحد الشيء في المفهوم فلا يصدق التعريف على الفاعل لانه غير متحد به ولا على العرضي لانه غير متحد به في المفهوم ووجه الرد ان المفهوم المتبادر من هو هو الاتحاد في الصدق وعليه الاصطلاح فان معنى حمل المواظاة أعني حمل هو هو اتحاد المتباين في الصدق فحمله عليه خلاف

الجزء لان كون الانسان انساناً ليس بمجرد الحيوان فقط أو بمجرد الناطق فقط بل بمجموعهما فلا يصح التبادر الحصر بالنسبة الى جزء الماهية وانما يصح بالنسبة الى نفس الماهية والحقيقة ولذا خص النقض بالذاتي الجزء بالتوجيه الثاني



( قوله وحاصل الدفع الخ ) قال الكتبوى لا يوضح هذا الحاصل الا بأن يقال المراد من ملاحظته مجرداً عنه ملاحظته من غير أن يكون اللازم من أجزائه التي يقوم بها الملزوم في الخارج والذهن فان تصور اليت بدون مواده محال وبدون لوازمه يمكن وان كان المتصور أعني كون بدون اللوازم محال في الواقع ( هذا ) لكن هذا الجواب مبني على كون الباء في قوله بدون للملازمة مع ان الحق انها للشيئية فالحق في الجواب ان المراد من التصور هو التصور بطريق الاكتساب بدليل بابه الشيئية ولا شك ان اكتساب الكنه انما يمكن بمدخله الذاتيات لا بمدخله العرضيات ( ١٢٩ ) فلا اشكال تدبر اه ( قوله أقول

مقصود الشارح الخ ) قال الكتبوى على ان قوله مع انه على تقدير الخ ان أراد به انه بقي الاجزاء داخلة في تعريف العوارض بعد هذه الارادة على ما يقتضيه سوق كلامه ففساده في غاية الوضوح وان أرادها بقي داخلة في تعريف الماهية بعد هذه الارادة فلا معنى له وبالجملة فاندفاعه ظاهر مما حققناه اه أما التحقيق الذي أشار اليه فهو قوله ثم ان المقصود من هذا الكلام يان امتياز الماهية عن العوارض على ان تقدير ان يكون الضمير للشيء في تعريف الماهية وامتيازها عن أجزائها أيضاً على تقدير ان يكون الضمير الثاني للموصول على ما وجهناه سابقاً فعلى التقدير الاول تكون الاجزاء خارجة سابقاً ولاحقاً ولا

المبادر والاصطلاح الذي وجب الاحتراز عنه في التعريفات فلا يرتكب مع أن الوجه الصحيح هو أن يكون الباء للشيئية والضمير أن للشيء ظاهر مبادر سالم عن ورود النقض على أنه يرد على هذا التقدير أن يكون المحدود ماهية للحد اذ يصدق عليه أنه ما يتحد الحد مع أنه ليس كذلك ( قوله هذا ) أي خذ هذا أي خذ ما ذكرناه ( قوله لكان أخصر ) لكن الذي ذكرنا أظهر وأسبق إلى الفهم ( قوله أي بالكنه ) أي المقصود منه دفع ما يرد على ظاهر عبارة الشارح من أنه يلزم أن تكون الذاتيات أيضاً داخلة في العوارض فانه يمكن تصور الشيء بدونها بأن ينصور بالوجه لا بالكنه وحاصل الدفع أن ليس المراد بالتصور في قوله مما يمكن تصور الانسان بدون التصور مطلقاً ولا التصور بالوجه فقط حتى يرد ما ذكر بل المراد التصور بالكنه فالمعنى أن ما يمكن تصور الشيء بالكنه بدونته فهو من العوارض وتصور الشيء بالكنه بدون ذاتياته وماهية محال قال الفاضل المحشي لا يخفى عليك أن المقصود من تعريف الماهية تميزها عما سواها فينبغي أن تخرج أجزاء الماهية عن تعريفها كما يخرج عوارضها عن تعريفها مع أنه على تقدير إرادة التصور بالكنه تبقى الأجزاء داخلة فيها أقول مقصود الشارح من قوله بخلاف الخ بيان مغايرة الماهية لعوارضها اللازمة والمغايرة لأن بعض المفهومات كان يعرض لنفسها كالمفهوم والكل فكل محل أن يتوهم أن حقيقة العارض والمعرض واحدة وأما مغايرة الماهية لأجزائها فقد ظهر من تعريف الماهية اذ المراد بقوله ما به الشيئية التامة ولذا ذكر في جميع الكتب الكلامية أن ماهية الشيء مغايرة لجميع عوارضه اللازمة والمغايرة مع عدم التعرض لبيان المغايرة بين الماهية وأجزائها ( قوله وأما تصوره بالوجه الخ ) يان لسبب تفسير التصور بالتصور بالكنه يعني لو لم يفسر به لدخل الذاتي بالمعنى الاعم في العوارض لانه مما يمكن تصور الشيء بدونته بالوجه أيضاً أي كما أنه يمكن تصوره بدون العرضي ( قوله قبل عليه استفاد الخ ) يعني استفاد من تفريع قوله فانه من العوارض على قوله مما يمكن تصوره بدونته أن العرضي ما يمكن تصور الشيء بدونته والذاتي بخلافه أعني ما لا يمكن تصور الشيء بدونته فيرد عليه اللوازم الينة بالمعنى الاخص أعني ما يتمتع اتفكاً كها عن الشيء ويستلزم تصوره تصورها اذ يصدق عليها أنه لا يمكن تصور الشيء بدونته ضرورة أن تصوره مستلزم لها بحيث يستحيل الاتفكك بينهما فينتقض تعريف الذاتي منها (١) وكذلك ينتقض تعريف العرضي بهما جمعا

( ١٧ — حواشي العقائد أول ) ضمير في ذلك وعلى التقدير الثاني تكون الاجزاء داخلة في تعريف الماهية ولا ضمير في ذلك أيضاً اذ المقصود هنا امتيازها عن العوارض ليس الا اه ( قوله يان لسبب تفسير التصور الخ ) اعترضه بعض الاعلام بان الفساد لا يكون قرينة على المراد وان كان قد يصلح قرينة على تحرير المراد وأين هذا منها واستظهر أن يكون ( قوله وأما تصوره بالوجه الخ ) ياناً لفائدة التفسير للتصور بالتصور بالكنه وان تكون القرينة عليه نفس المقام أي كون العوارض بخلاف للماهية (١) ولا يخفى عليك أنه كما ينتقض تعريف الذاتي باللوازم المذكورة كذلك الخ نسخة



( قوله فاختيار الاستفادة الخ ) بحث فيه بأنه فعل ذلك تكثيرا للفائدة وبأن ورود الاعتراض على تعريف الذاتي أظهر بناء على أن اللوازم الينة لما كان تصورهما لازما لتصور الشيء تبادر منه قطعا عدم إمكان تصور الشيء بدونها بخلاف ورودها على تعريف المرضي إذ لما وقع التعذر والتعابر ههنا تبادر إلى العقل أنها ما يمكن تصور الشيء بدونها فلا ترد من أول الأمر على تعريف المرضي ولذلك خص الاستفادة والاعتراض بتعريف الذاتي وإن كان التعريفان مشتركين في ورود الاعتراض ( قوله اللهم إلا أن يقال الخ ) نظر فيه ( ١٣٠ ) بأن سوق كلام المحشي بآباه ووجه هذا النظر أن تعريف المرضي ظاهر في نظر

المعترض فالاستفادة أعماهي بالنسبة إلى تعريف الذاتي ( قوله انتهى كلامه ) قال مولانا خالد ترك ذكر الثالثة وهي أنه يتقدم على الماهية في الوجودين على ما في شرح المطالع قال وهي خاصة مطابقة قال السيد في حواشيه لا يشارك الذاتي فيها المرضي اللازم لعدم تحقق المرضي إلا بعد تحقق الماهية وعدم اتفائه إلا بعد اتفائها كالزوجة للاربعه اه أقول وترك شرح المطالع نفسه خاصة رابعة يذكرها قدماء المناطقة وإن لم تكن من الخواص المطلقة وهي كون الذاتي غير مجعول ولعل المتكلمين يخالفون في ذلك فلذا وقع تركه تدبر ( قوله لا يستلزم والا ) أي وإن لم يمكن تصور الملزوم بدون ذلك

فاختيار الاستفادة في توجيه هذا الاعتراض تطويل للسافة إذ يكفي أن يقال أنه يرد على التعريف المذكور للمرضي اللوازم الينة بالمعنى الاخص اللهم إلا أن يقال المقصود من ذكر الاستفادة الإشارة إلى ورود الاعتراض على تعريفها ودفعه عنها وحينئذ يكون ضمير قوله يرد عليه راجعا إلى كل واحد من التعريفين تأمل ( قوله وجوابه الخ ) يعني لا تسليم الاستفادة أولا فإن كان حكم المرضي لأجل مغايته بالماهية لا يستلزم أن يكون حكم الذاتي بخلافه وعلى تقدير تسليم الاستفادة لا نسلم أن الاستفادة المذكورة تكون بطريق التعريف أي بحيث تصلح أن تكون معرفا للذاتي مساويا له لم لا يجوز أن يكون استفاد حكما عاما شاملا له ولغيره كما أن ما ذكره أعني ما يمكن تصور بدونه ليس معرفا مساويا للمرضي يدل عليه من التبعية في قوله فانه من العوارض ويؤيده ما قاله في شرح المطالع للذاتي خواص ثلاث الأولى أن يتمتع رفعة عن الماهية على معنى أنه إذا تصور الذاتي وتصورت معه الماهية امتنع الحكم بسلبه عنها الثانية يجب ثبوته لها على معنى أنه ليس يمكن تصور الماهية إلا مع تصورهما ومع التصديق بثبوته لها وهما ليستا بخاصيتين مطلقتين لأن الأولى تشمل اللوازم الينة بالمعنى الاعم والثانية بالمعنى الاخص انتهى كلامه وعلى تقدير الاستفادة بطريق التعريف فنقول في الجواب إن معنى عدم إمكان تصور الشيء بدون الذاتي أنه لا يمكن تصور ذلك الشيء ولكنه بدونه بوجه من الوجوه سواء كان بطريق الاخطار بأن يكون ملحوظا قصدا وبالذات أولا بأن يكون ملحوظا تبعا إذ ليس تصور ذلك الشيء إلا تصور ذاتياته فلا يمكن بدونه أصلا والمستلزم تصور اللازم ليس إلا تصور الملزوم بطريق الاخطار بأن يكون الملزوم ملحوظا قصدا وبالذات فيمكن تصور الملزوم بدون ذلك اللازم في الجملة وهو ما إذا لم يكن الملزوم متصورا بطريق الاخطار والقصد والا لزم أن يكون الذهن متفلا عن ملزوم واحد إلى لازمه وإلى لازم لازمه بالغ ما بلغ حتى تحصل اللوازم بأسرها في الذهن وهو محال فلا يصدق تعريف الذاتي عليهما فإن قيل قد صرح السيد الشريف قدس سره في حاشية المطالع بأن الحاشية الثانية للذاتي أعني ما لا يمكن تصور بدونه مما لا بد فيه من تصور الذاتي والماهية بطريق الاخطار ولا يكفي فيه أخطار الماهية فضلا عن تصورهما قلته المحتاج إليه هو التصديق بثبوت الذاتي لما ضرورة لها تصديق لا بد فيه من تصور طرفيه بالذات لاستلزام تصورهما تصوره يرشدك إليه عبارته ( قوله على مانص خليه في حواشي المطالع ) قال السيد الشريف قدس سره في بيان قوله بأن المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم

اللازم في الجملة لزم الخ ( قوله وهو محال ) وغير ثابت فيما إذا كان له تصور الملزوم قصدا فضلا عما إذا كان تصوره بغير القصد والخطار ( قوله فإن قيل الخ ) بحث فيما يستفاد من الجواب وهو اختصاص الاستلزام في الملزوم مع اللازم بوجه القصد والخطار دون تخصيص الماهية مع الذاتي بذلك وبعد فإن في هذا الجواب من الانظار ما لا يخفى على المتدرب بالعقليات إذ يرد عليه أولا اقتضاؤه كون تخصية الاستلزام خاصة مطلقة وهو خلاف ما أجمعوا عليه وثانيا أنه لا يبق معه معنى للاستلزام بعد جواز الانفكاك المترتب على هذا التقرير وماتل ورود الهات على قولهم الاستلزام مشروط بما إذا كان الملزوم ملحوظا بطريق



التفصيل فربما بطراً على الذهن ما يوجب اعراضه عن اللازم فلا يستمر تدفّعه أي اذا تصور  
 الملزوم وكان ملحوظاً قصداً غطراً بالبال استلزم تصور على هذا الوجه تصور لازمه القريب وفي  
 هذا المقام بحث نص عليه في حواشي المطالع فليرجع اليه ( قوله وأيضاً زمان تصور اللازم ) جواب  
 ثان عن الايراد المذكور يعني ان معنى قولنا الذاتي ما لا يمكن تصور شيء بدون انه لا يمكن تصور  
 الشيء بالكنه في زمان لا يكون الذاتي متصوراً في ذلك الزمان ضرورة ان تصور الشيء بالكنه  
 لا يكون الا تصور ذاتياته فيكون تصوره عين تصور ذاتياته فلا بد أن يكون في زمان واحد بخلاف  
 تصور اللازم فانه في زمان غير زمان تصور الملزوم ضرورة ان تصور اللازم متغير لتصور الملزوم  
 وتابع له وامتناع توجه النفس نحو الشئيين في زمان واحد واذا كان زمان تصوريهما متغيرين  
 صدق أنه يمكن تصور الملزوم بدون اللازم لانفسكا كنه في زمان تصوره فلا يتقضى حد الذاتي  
 باللازم المذكورة قل عنه لان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لا سبب موجب له والا لما جاز  
 بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق معنى لزوم بين المعد والمعدله  
 مما لا يخفى ولذا قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والمعرف ما يلزم من تصوره تصور  
 شيء آخر مع ان المبادي معدّات للمطالب فان قيل فما معنى قولهم تصور اللازم البين لا يتشكك عن  
 تصور الملزوم قلت معناه ان تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل ولقائل أن يمنع تغاير زمانى  
 التصويرين فان من تمسك بامتناع توجه النفس في زمان واحد الى شئيين يرد عليه ان الحال في تصور  
 الذاتي كذلك أيضاً تأمل والاولى في الجواب أن يقال معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي عدم  
 امكان ملاحظته مجرداً عنه كما ان معنى امكانه بدون المرضي امكان ملاحظته مجرداً عنه انتهى كلامه  
 ان أراد انه معد حقيقة فهو باطل لان المعد ما يمنع تصور اجتماعه مع المعد ضرورة انه يتوقف على  
 وجوده وعدمه وتصور الملزوم قد يجتمع تصور اللازم وان أراد انه بمنزلة المعد في عدم لزوم الاجتماع  
 كما يدل عليه قوله مع ان المبادي معدّات فان المعدّات الحقيقية هي الحركات الواقعة فيها وتنسب المبادي  
 معدّات على سبيل التشبيه لنص بذلك السيد الشريف في حواشي شرح الرسالة فهو لا يفيد اذ حينئذ  
 يجوز اجتماعها فيرد عليه نقضاً على تقدير الاجتماع وهذا البحث مندرج في قوله ولقائل أن يمنع تغاير  
 زمانى التصويرين كما لا يخفى وحاصل معنى اللزوم الذي اعتبره في الوازم البيئة هو أن لا يتخلل زمان  
 بين تعقل الملزوم وتعقل اللازم وبذلك صرح العلامة التفتازاني في شرح المقاصد في بحث الاضافة  
 ومنع تغاير زمانى التصويرين بعد الاستدلال عليه راجع الى دليله والا فهو غير موجه \* وحاصله أن  
 الدليل المذكور انما يتم فيما اذا كان تصور الملزوم معداً وذلك غير لازم في جميع الملزومات بالنسبة  
 الى لوازمها البيئة لجواز أن لا يتوقف اللازم على ملزومه أصلاً بل يكون الامر بالعكس كالاعتماد  
 بالنسبة الى ملكاتها فان الاضافة لما كانت داخلة في مفهوماتها وتعقل الاضافة يتوقف على تعقل  
 الملكات لكونها طرقاً لما كانت الاشياء موقوفة عليها أولاً يتوقف شيء منها على الآخر  
 كالنضابيين فانها يحصلان معاً من غير أن يتوقف أحدهما على الآخر ولا لبطلت المعية وخلاصته  
 أن التلازم متحصّر في العلة والمعلول أو بين معلولى علة واحدة فلي تقدير أن يكون الملزوم علة  
 معدة يكون زمان تصور الملزوم متغيراً لزمان تصور اللازم وعلى التقدير الاخير يكون زمان تصور

الاضطرار فانه لو صرح كونه  
 ملحوظاً لا بهذا الطريق  
 لم يبق ملزوماً ( قوله مع ان  
 المبادي معدّات للمطالب )  
 أي على ما هو رأى المحققين  
 من الحكماء وأما ما نسب اليهم  
 من قولهم بالايجاب وكون  
 تأدية النظر الى المطلوب  
 على طريق الوجوب  
 فمناه كون الفيض  
 النازل من عند الحق بعد  
 تمام المعدّات واجب النزول  
 حيث لا يخل في الفياض  
 ولا عجز ثم ان باقى  
 المذاهب في هذا الموضوع  
 مشهورة فلا تطيل بها  
 ( قوله وهذا البحث مندرج  
 في قوله ولقائل الخ ) نظر  
 فيه بعض فضلاء المحققين  
 بقوله ان كونه بمنزلة المعد  
 يكفي فيها ادعاء الحشي من  
 تغاير الزمانين



(قوله نبني على عدم التدبر الخ) وجهه ان هذا الاعتراض مندرج في قوله ولقائل أن يمنع الخ فامعنى ابراده بعد نقله ونظر فيه أولا بان المقصود به ابراده على الجواب الاول لا على الجواب الثاني المذكور في الحاشية المنقولة ولو سلم انه ابراده على جوابه الثاني فهو تفصيل لما أشار اليه المحشي بقوله ولقائل فامعنى عدم تدبره في توجيه المنع على ان المنع المذكور بهذين السنتين لا يرد ههنا لا على جوابه في الاصل ولا على جوابه الاول في الحاشية أما المتضايفان فلانا نجزم قطعا أن زمان تعقل أحدهما غير زمان تعقل الآخر وان لم يكن بين الزمانين زمان ولا انفكاك بخلاف تصور الذات مع تصور الشيء وقد صرح في المواقف بخروج المتضايفين (١٣٣) عن اللوازم اليقينية فضلا عن خروجهما عن تعريف الذاتي وبأن كلا

منهما يحتاج الى تصور مستقل وذلك يقتضي زمانين قطعا وأما الاعداد بالنسبة الى ملكاتها فكذلك أيضا ضرورة ان تصور العدم المضاف غير كاف في تصور المضاف اليه اذ الاضافة وان كانت داخلة لكن المضاف اليه خارج فيحتاج الى تصور مستقل حاصل في زمان آخر وذلك كاف في غرض المحشي قطعا فان قلت اذا كان يمنع غير موجه بهذا التوجيه الذي ذكره فتوجيهه الصحيح قلنا أراد المنع المجرد أو مع السند وهو ما يفهم من ظاهر قولهم في تعريف اللوازم اليقينية ما يستلزم تصوره تصور ذلك الشيء من وجود التصورين معا في زمان مع ان المحشي في

الملزوم هو زمان تصور اللوازم وبما حررنا لك من توجيه المنع ظهر أن اعتراض المحشي المندقق بعد نقل هذه الحاشية بان جوابه الثاني لا يجري في الاعداد بالنسبة الى ملكاتها وفي المتضايفين مبنى على عدم التدبر في توجيه المنع المذكور ووجه التأمل أن وجود الماهية بالتغير ليس الا وجود الاجزاء فلا يكون تصور الذات مغايرا بالذات لتصور الذاتي ولذا قالوا بالتغير بالاجمال والتفصيل بين الحد والمحدود بخلاف الملزوم واللازم فان تصور الملزوم مغاير بالذات لتصور اللوازم كما لا يخفى والجواب الحق ما ذكره بقوله والاولى الخ وحاصله أن في الذاتي تصور الذات بدون غيره ممكن لان وجوده عين وجودها كما ان المتصور أيضا غير ممكن وفي اللوازم التصور ممكن لكن المتصور وهو انفكاك الملزوم عن اللازم محال وهذا كما قالوا ان في السكيات الفرضية فرض الاشتراك ممكن وان كان المفروض محالا بخلاف الجزئي فان الفرض والمفروض فيه محال وتفصيل ذلك في حواشي السيد الشريف قدس سره على شرح مختصر الاصول (قوله وهذا القدر يكفي في هذا المقام) يعني هذا القدر من الانفكاك أعني كون زمان تصور اللوازم غير زمان تصور الملزوم يكفي في الفرق بين الذاتي واللازم وأما في قسمة الخارج عن الماهية الى اللازم والمفارق فلا بل يجب فيه الانفكاك بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب فتى هذا اشارة الى دفع ما يتوهم أن القول بالانفكاك يهدم قاعدة اللزوم وحاصله ان الانفكاك الهادم للزوم هو بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب لا المغايرة لزمان تأمل (قوله وقيل أيضا الخ) اعتراض ثان على قوله مما يمكن الخ يعني ان أريد بالامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدون الامكان الخاص أعني سلب الضرورة عن جانبي الوجود والعدم يلزم جواز تصور كنه الشيء بالعرض وهو محال اذ المعارض لا يبعد معرفة حقيقة المعارض والا لم يكن عارضا اذ يصير محضه ان تصور كنه الانسان بدون العرضي وتصوره لا بدونه أعني به لئلا ضروريين فيكون تصور كنه الانسان بدون العرضي وتصوره لا بدونه جائزا اذ لو امتنع لوجب أن يكون تصور كنهه بدون ضروريا (ههنا) وان أريد بالامكان الامكان العام أعني سلب الضرورة عن أحد الطرفين فهذه المعنى حاصل في الذاتي أيضا اذ كما يصدق على العرضي ان تصور الانسان بدون واجب وكل واجب ممكن بالامكان العام كذلك يصدق على الذاتي ان تصور الانسان بدونه متمتع

أصل أجوابه مانع قلنا أورد كلامه في صورة الاستدلال ورد

وكل

عليه المنع المذكور ولو أورد كلامه على صورة السند لما ورد عليه المنع المذكور ثم انه لما أشار الى رد المنع المذكور بقوله فاذا عمك الخ وحاصله ان المنع المذكور باطل اذ يلزم توجه النفس الى شيئين في زمان واحد وذلك متمتع رده بقوله يرد عليه وحاصله التقص بالجرى والتخلف (قوله والجواب الحق الخ) قال المحقق الكنتقري والحق ان هذا الجواب أيضا مبني على اعتبار تباين زمان التصورين والافلو كان مبني على اتحاد زمان التصورين لا يمكن الانفكاك بين التصورين لأنه اذا كان زمانها متحدا يكون رفع أحدهما رفع الآخر قطعا على ما هو المفروض من اللزوم والاتحاد بينهما زمانا. قال الجوابين واحد اهتاما.



( قوله وتلخيصه الخ ) فيه ان الامكان العام هو ما سلب فيه الضرورة عن أحد الجانبين سواء كان الجانب الآخر ضرورياً أو لا وعلى هذا التلخيص يكون كل من الجانبين ضرورياً فهذا مع مخالفته لما صرحوا به غير صحيح أيضاً لأن الامكان حينئذ لابد أن يحمل على سلب الضرورة عن أحد الجانبين فأما ان يصدق على الذاتي أو على العرضي في ارادة واحدة لا يصدق عليهما معاً مع ان مقصود المعترض ذلك ليس الا والظاهر أن المراد بالامكان ( ١٣٣ ) العام هو المقيد بجانب العدم ولذا حمله

الموجب على المقيد بجانب الوجود والمعنى حينئذ ان تصور كنه الشيء بدون العرضي ليس بضروري سواء كان عدم تصوره بدون ضرورياً كما في الذاتي أو لا كما في العرضي اذ حينئذ يكون التصور بدون وعدمه بدون غير ضروري أقاده بعض المحققين ( قوله يأتي عنه الذوق السليم ) وقد صرح الشيخ عبد القاهر في دلائل الإعجاز بأنه مامن كلام فيه أمر زائد على مجرد اثبات الشيء للشيء أو نفيه عنه الا وهو الغرض الخاص والمقصود من الكلام اه تصرف الكلام الى خلافه بأنه الطبع ( قوله وهذا هو الجواب الثاني الخ ) فيه بحث لأنه إن أراد ان الجواب الثاني مبني على هذا الاعتبار البعيد فغير مسلم كيف والجواب الثاني

وكل متشع يمكن بالامكان العام وتلخيصه انه لما لم يقيد الامكان العام بشيء من الطرفين كان صادقا على كل من الواجب والمتشع ( قوله وجوابه الخ ) يعني انا نختار ان المراد بالامكان الامكان الخاص ونعني لزوم جواز تصور كنه الشيء بالعرضي بأن يكون هوسياً لحصوله الذي هو محال بل اللازم جواز تصور كنهه مع العرضي بأن يكون مقارناً له فان الجانبين المتقابلين في قولنا مما يمكن تصور الانسان بدون وتصور الانسان لا بدونه يعني معه لابه اذ المقابل بقولنا بدونه معه لابه فالمعنى تصور الانسان بالكنه مقروننا بغير العرضي وتصوره معه ليسا بضروريين ولا استحالة فيه فانه يجوز أن يتصور الشيء بالكنه بحيث يلزمه تصور الامور العرضية من اللوازم البينة أقول وهذا الجواب انما يتم لو كان الباء في قوله بدونه للملابسة أما لو كان للسمية فالمقابل بدونه به لامعه فالسؤال باق ولعل هذا وجه التسليم في قوله ولو سلم ( قوله يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد ) يعني ان الامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدون داخل على التصور المقيد بقيد بدونه فالامكان ان اعتبر كيفية نسبة التصور الى بدونه حتى يكون المعنى كون التصور بالكنه بدون العرضي أو به ليسا ضروريين يلزم ما ذكر من جواز التصور بالكنه بالعرضي وأما لو اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور المقيد حتى يصير المعنى التصور بالكنه المقيد بكونه حاصل بدون العرضي يمكن يعني ليس وجوده ولا عدمه ضرورياً بمعنى أنه قد يحصل وقد لا يحصل فلا استحالة فيه لان الامكان حينئذ راجع الى ذات التصور لا الى بدونه حتى يلزم ما ذكر نقل عنه ونوضحه ان قولنا الرومي الايض ممكن لا يستلزم جواز عدم الياض عن الرومي لان الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات الرومي لا كيفية نسبة الياض اليه فهنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور الذي يكون بدون العرضي لا كيفية نسبة الكون بدون العرضي اليه لعدم التصور بدونه مثل عدم الرومي الايض بأن لا يوجد أصلاً حينئذ لا بأن يوجد ولا يوجد وصفهما فتأمل انتهى كلامه وجه التأمل ان اعتبار الامكان بالنسبة الى التصور المقيد بعيد يأتي عنه الذوق السليم فانه يصير المعنى بخلاف الضاحك والكاتب من الامور التي يكون تصور الشيء الحاصل بدونها ممكناً فانه من العوارض أقول ويستفاد منه ان الذاتي الامر الذي يكون تصور الشيء بالكنه الحاصل بدونه غير ممكن ومن هذا يخرج جواب آخر للاعتراض السابق أعني صدق تعريف الذاتي على اللوازم البينة بالمعنى الاخص وهو ان التصور بدون اللوازم ممكن لكن التصور محال بخلاف الذاتي فان التصور بدونه غير ممكن اذ ليس تصور الشيء الا تصور ذاتياته فلا يكون بدونه ممكناً بخلاف تصور اللازم فانه مغاير لتصور الملزوم فيجوز تصوره بدونه وان لم يوجد وهذا هو الجواب الثاني الذي أشار

مبني على تحرير المراد من التعريف مع قطع النظر عن هذا الاعتبار البعيد كما لا يخفى على من له أدنى نظر بأسلوب عبارته سابقاً وان أراد ان الجواب الثاني كما يمكن أن يؤخذ من اعتبار الامكان بالنظر الى القيد بالتحرير الذي ذكره يمكن أن يستفاد من اعتبار الامكان بالنظر الى المقيد كما هو الظاهر من كلامه فيرد عليه أنه يلزم حينئذ أن يكون اعتبار الامكان بالنظر الى القيد واعتباره بالنظر الى المقيد متساويين مع أنه كيف يستفاد من البعيد ما هو الشافي الاقرب والحق ان الجواب



الشافى مبنى على اعتبار الامكان بالنظر الى التقيد بتحرير المراد من التعريف ولا يلزم من اعتبار الامكان في تعريف المرضي بالنظر الى التقيد فقط لضرورة راعية اليه اعتباره في التعريف المستفاد منه للذاتي حتى يحصل منه الجواب الشافي فتدبر فانه دقيق افاده المحقق الكنتري (قوله لكن هذا ليس بمعتبر في المرضي) قال المحقق السابق لكن بقي هنا شيء وهو انه اذا اعتبر الامكان العام المفيد بجانب الوجود تكون الضرورة مطلوبة عن عدمه فيكون جانب الوجود على عمومته فان كان ضروريا يكون منافيا لما صرحوا به من انه يجوز تصور الكنه بالمرضي وقد سبق وان لم يكن ضروريا يلزم جواز تصور الكنه بالمرضي فبرد الشق الاول من السؤال الا ان (١٣٤) يقال المقصود ههنا دفع الاعتراض بصديق تعريف المرضي على

الذاتي وقد حصل وما ذكره في التردد ولا يلتفت هنا الى ما ذكر بل يبقى على عمومته على انه من قيل تشكيكات الرازي (قوله ان كان المراد الخ) تقرير جواب عن اعتراض المحشي على الشارح بأنه خالف المشهور وآتي باستعمال غريب غير معروف وهو بمنزلة اعتراض على كلام المحشي ويبحث في هذا الجواب بان الشخص في العبارة المشهورة نفس الشخص بدليل ان بعض ماله دخل في الشخص امر عديم فكيف يكون عين الهوية الموجودة في الخارج فيكون موافقا لما صرح به الشريف وغيره من ان الهوية اسم

اليه فيما نقل عنه (قوله على ان تصور الخ) أي على ان لو سلمنا ان مقابل قولنا بدونه به وان الامكان كيفية نسبة الفيد الى التقيد فتقول ان تصور الشيء بالكنه بالمرضي بأن يكون المرضي سببا لحصوله غير ممتنع اذ يجوز ان يكون للمرضي نسبة خاصة يلزم من العلم به العلم بكنهه كيف لا وقد قالوا انه يجوز ان يكون للتبليين نسبة خاصة يلزم من العلم به العلم ببيان آخر وان لم يطرد في جميع العوارض (قوله ويمكن اختيار الخ) جواب عن الاعتراض باختيار الشق الثاني وهذا هو الجواب الاسلم الاسبق الى الفهم يعني اننا نختار ان المراد بالامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان العام لكن لا مطلقا حتى يرد انه متحقق في الذاتي بل مفيداً بكونه من جانب الوجود فعنى قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه ان تصور الانسان بالكنه بدون المرضي يمكن وجوده يعني عدم التصور بالكنه بدون المرضي أي التصور به ليس بضروري وهذا المعنى أي الامكان العام المفيد بجانب الوجود غير حاصل في الذاتي اذ لا يصح أن يقال تصور الانسان بدون الذاتي يمكن وجوده يعني التصور به ليس بضروري نعم الامكان المفيد بجانب عدم حاصل فيه كما مر لكن هذا ليس بمعتبر في المرضي (قوله قد أطلقها على الماهية) ان كان المراد من الماهية باعتبار الشخص الماهية للشروط بشرط الشخص كما هو الظاهر فهذا الاطلاق غير مشهور بين القوم وان كان المراد به الماهية مع الشخص فعند شهرته في حيز المنع قال السيد الشريف قدس سره والحقيقة الجزئية تسمى هوية وفي شرح التجريد وقد براد بالذات ما صدقت عليه الماهية من افراد الحقيقة الجزئية وتسمى هوية (قوله أورد الفاء) يعني أورد الفاء في قوله فالحكم بثبوت الخ ابداً بان هذا السؤال ناشئ عما سبق وأما الفاء في قوله فان قيل فهو دال على تفرعه ووروده على ما قبله سواء كان منشؤه ذلك أولا على ما هو طريق سائر الاسئلة الواردة في الكتب فن قال ان الفاء الثاني لانه كيد لم يأت بشيء (قوله مجموع أمور ثلاثة) أخذها تعريف الحقيقة بما به الشيء هو هو وثانها كون الشيء بمعنى الموجود وثالثها كون الثبوت بمعنى الوجود فانا بصير المعنى الامور التي بها الموجودات تلك الموجودات موجودة ولا خفاء في لقوية هذا الحكم لان عقد الوضع

الحقيقة الجزئية وبدليل ان بعض الفضلاء صرح بان الشخص زائد على حقيقة الشخص عارض له فلو أي مستلزم الكلام المشهور على ظاهره لكانت الهوية عبارة عن الامر العارض للشخص فلا بد أن يكون الشخص في هذا المشهور نفس الشخص وبهذا ظهر وجه محجة ايراد المحشي بقوله والشارح أطلقها على الماهية باعتبار الشخص اذ الشخص فيه باق على ما يتبادر منه لا بمعنى الشخص واطلاق الهوية على الماهية باعتبار الشخص سواء كان المراد منه الماهية المشروطة بشرط الشخص أو المراد منه الماهية مع الشخص غير معزوف انما المعروف ان الهوية عبارة عن الهذية وهي الحقيقة الجزئية هذا ما افاده بعض المدققين وهو دقيق محتاج الى التدبر



(قوله ينأ) هو منشأ الحكم بالقوة اذ لو لم يكن اللزوم ينأ ما كان هذا الحكم لغوا وعبارة الكنفري لان عقد الوضع متحد مع عقد الحمل في المفهوم اتحادا ينأ كانه قال الامور الثابتة ثابتة ولا بد في الحمل من التغير مفهومها بين العقدين حتى يفيد وهي أظهر وأنسب (قوله اذ المعنى ماهيات الجزئيات الخ) أي ومعلوم انه لا لغوية في هذا الحكم اذ الجزئيات ليست بتمامها نفس الماهيات (قوله كيف) أي كيف يكون الحكم المذكور لغوا ولو كان لغوا لكان بديهيا اذ الحكم على الشيء بنفسه بديهي وكيف يكون بديهيا والحكم بوجوده معركة بين الفضلاء قوله معركة بين الفضلاء لاختلافهم في ثبوته بين ناف له وثبت وان كانت الاصول الحكمية تقضي بأنه أولى بالوجود من الجزئي الموجود (قوله اذ لا اختصاص الخ) وأيضاً أكثر المتكلمين على نفيه فكيف يصح عنوان قوله قال أهل الحق اهـ (قوله في الجنس بالقياس الى النوع الخ) أل في النوع جنسية والمراد هنا نوعان فأكثر لان الذي ينفع في جوابه الجنس عدة أنواع لا نوع (١٣٥) واحد مثلاً يقال الحيوان في جواب

ما الانسان والفرس لافي جواب أحدهما فقطراً ما جواب السؤال عن أحدهما فقط فهو عام الماهية المختصة بذلك الاحد على ما لا يخفى ووجه انفراد المعنى الاول في هذه الصورة ان الحيوان يصدق عليه بالنسبة الى الانسان والفرس ان مابه يجلب عن السؤال بما هو ولا يصدق عليه ان مابه الشيء هو هو لان مابه الشيء هو هو يجب أن يكون عين الشيء والحيوان ليس عين الانسان والفرس لكونه أعم منهما (قوله في الماهيات

مستلزم لعقد الحمل لزوماً ينأ كانه قبل الامور الثابتة ثابتة اذ حقائق الاشياء ليست الا نفس تلك الاشياء فوجودها وجودها وبما ذكرنا اندفع ما قيل انه اذا كانت الحقيقة بمعنى الماهية لا لغوية في هذا الحكم اذ المعنى ماهيات الجزئيات الموجودة في الخارج موجودة كيف ووجود الكل الطبيعي معركة بين الفضلاء اذ ليس المراد بالحقيقة هنا الماهية الكلية المفردة بما به يجاب عن السؤال بما هو فان ذلك اصطلاح أهل الميزان حتى يكون المعنى الطبائع الكلية للجزئيات موجودة اذ لا اختصاص لهذا الخلاف بالدوفاطية بل المراد ان الاشياء التي نشاهدها ونسميها بالاسماء المختصة لها حقائق هي بها هي تلك الحقائق التي هي نفس الاشياء المختصة موجودة ليست تابعة لاعتقادنا وأذهاننا وأين هذا من ذلك وتحقيقه ان لفظ الماهية يطلق على معنيين مابه يجاب عن السؤال بما هو وبما به الشيء هو هو والنسبة بين المعنيين عموم من وجه لتحقيق الاول بدون الثاني في الجنس بالقياس الى النوع والثاني بدون الاول في الماهية الجزئية واجتماعهما في الماهية النوعية بالقياس الى النوع والماهية بالمعنى الثاني لا يكون الا نفس ذلك للشيء فاذا كانت تلك الاشياء موجودة كانت حقائقها موجودة والباحث لم يفرق بين المعنيين فقال ماقال وأما ماقاله الفاضل الجلي هرباً عن هذا الاعتراض في بيان قوله تعريف الحقيقة أي تعريفها بالماهية باعتبار التحقق والوجود ففيه بحث أما أولاً فلان اعتبار الوجود في الحقيقة الماهية الموجودة غير مراد في قوله حقائق الاشياء ثابتة لانه يكون ذكر الاشياء حينئذ مستدركا اذ بصير المعنى الماهية الموجودة للامور الموجودة ولذا عبر الشارح عن هذا المعنى بقوله يقال اشارة الى انه غير مرضى في هذا المقام ونوجه الاعتراض على ذلك التعريف لوجه له وأما ثانياً فلانه لا مدخل حينئذ لكون الشيء

الجزئية) اذ ما يقع في جواب السؤال بما هو ليس الا الطبائع الكلية (قوله واجتماعهما الخ) اذ الحيوان الناطق بالنسبة الى الانسان كما يصدق عليه انه مابه يجلب عن السؤال بما هو يصدق عليه انه مابه الانسان هو هو (قوله فاذا كانت تلك الاشياء موجودة الخ) أي فالحكم بالوجود عليها يكون لغوا جزماً (قوله غير مرضى في هذا المقام) اذ ركا كنه لا تخفى لانه لا معنى لقوله مابه الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة لانه مابه الشيء هو هو لا يكون الا حقيقة فلا معنى لاعتبار التحقق فيه ومن هنا يتبين ان التفريع من الشارح انما هو على تعريف الحقيقة بما فسر به أولاً وان مراد المحقق بقوله تعريف الحقيقة ليس الا ما قدمه الشارح (قوله ونوجه الاعتراض الخ) لانه حمل الحقائق على الماهيات الكلية في بيان قوله تعريف الحقيقة أي تعريفها بالماهية باعتبار التحقق والوجود وهذا لأوجه له لانه مبني على كون التفريع على ذيل قد يقال وقد عرفت ركا كنه وعدم بناء التفريع عليه (قوله وأما ثانياً الخ) ناقش فيه المولى عبد الرسول بقوله يجوز ان يكون ذكر الاشياء ليكون قرينة على المراد بالحقائق فانه اذا لم يذكر الاشياء لا يمكن ان يراد من الحقائق الماهيات الكلية كما حملها عليها القائل السابق واعتراض به على الشارح فمع هذا كيف يكون ذكر الاشياء مستدركا اهـ



( قوله ولا مدخل للتساوي في لغوية الحكم ) وذلك لان استلزام عقد الوضع لعقد الحمل كان بسبب أخذ الوجود المستفاد من لفظ الاشياء في عقد الوضع فاذا لم يكن الشيء بمعنى الموجود لا يؤخذ فيه الوجود ( قوله أقول معنى قوله الخ ) يدل عليه ان الشارح هنا في صدق بيان المعاني اللغوية ( قوله حيث قال في شرح المقاصد الخ ) الشاهد فيه وفي شرح المواضع شيان اما في شرح المقاصد فاحدهما هو لفظ اسم في قوله ( ١٣٦ ) هو اسم الموجود اذ الاسم المضاف الى شيء يكون ذلك الشيء منهاه والاخر

تقريب بيان معنى الشيء على قوله فبحث لغوي اذ اللغة انما يبين فيها المعاني الوضعية . واما في شرح المواضع فاحدهما لفظ معنى في قوله تحقيق معنى الشيء والاخر بيان معنى الشيء عقيب قوله متعلق باللغة افاده المولى عبد الرسول ( قوله فرق بين المورد والمنشأ ) فان المورد ماورد عليه لسؤال ولا يجوز تفسيره والمنشأ ما ينشأ منه السؤال على شيء آخر ولا يجوز تفسيره وهما المورد قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة والمنشأ تفسير الالفاظ الثلاثة بما فسر به الشارح ( قوله غير المورد ) أي الذي هو قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة وهو لا يجوز تفسيره ( قوله ليس بشيء الخ ) اذ مراد المحشي الحيايى من قوله اذ لا لغوية في قولك الخ ليس انه لا لغوية في نفس أحد هذه الاقوال حتى يلزم عليه تفسير

بمعنى الموجود في لغوية الحكم اذ قولنا الماهيات الموجودة موجودة لا خفاء في لغويته واما ثالثا فلانه يجب على المحشي ان يقول اذ لا لغوية في قولنا عوارض الاشياء موجودة وماهيات الاشياء موجودة لان المقابل للحقيقة بهذا المعنى اما العوارض أو الماهية مع قطع النظر عن الوجود ( قوله وكون الشيء بمعنى الموجود ) قال بعض الفضلاء ان كون الشيء بمعنى الموجود فلم يلزم مما سبق بل اللازم التصديق والتساوي ولا مدخل للتساوي في لغوية الحكم أقول معنى قوله الشيء عندما الموجود ان معناه ان الشيء بمعنى الموجود حيث قال في شرح المقاصد اما انه هل يطلق على المعلوم لفظ الشيء حقيقة فبحث لغوي فعندنا هو اسم الموجود لما نجده شايع الاستعمال في هذا المعنى ولا نزاع في استعماله في المعلوم مجازا وما ذكره الحسن البصري من انه حقيقة في الموجود مجاز في المعلوم هو مذهبنا بعينه وقال في شرح المواضع خاتمة المقصد السادس وفيها بحثان الاول في تحقيق معنى الشيء وبيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث لفظي متعلق باللغة والشيء عندنا الموجود ( قوله اذ لا لغوية الخ ) بيان لكون المنشأ بمجموع الامور الثلاثة وحاصله انه لو لم يفسر الامور الثلاثة بما ذكر بل بمعنى آخر مثلا لو فسر الحقيقة بالعوارض فيكون المعنى عوارض الموجودات موجودة أو فسر الاشياء بالمعلومات أو المعلومات فيكون المعنى الامور التي بها المعلومات هي موجودة أو فسر الثبوت بمعنى سوى الوجود كالتصور مثلا فيكون المعنى الامور التي بها الموجودات هي هي متصورة لم يلزم لغوية الحكم فثبت ان المنشأ للسؤال هو مجموع الامور الثلاثة فما ذكره الفاضل المحشي من انه فرق بين المورد والمنشأ والمحشي غير المورد ليس بشيء منشؤه قلة التدبر والمتابعة لظاهر قوله اذ لا لغوية في ثبوت الخ ( قوله قلما يحتاج الى بيان ) يعني ان رب التقليل وقلة الاحتياج باعتبار قلة المحتاجين أغني أصحاب الازدهان الفاصرة ( قوله كما في مثل الخ ) فان المعنى ان ما نعتقه ونسميه بواجب الوجود فهو موجود في نفس الامر لا ان ما هو واجب وجوده في نفس الامر موجود فيه ( قوله والحاصل ) يعني ان أخذ موضوع هذه القضية بحسب الاعتقاد الذي هو حقيقة عرفية كما هو التحقيق من مذهب الشيخ من ان انصاف ذات الموضوع بوصفه بالفعل بحسب الفرض مشهور بين الناس بل هي الحقيقة اللغوية وعربية عامة على ما ذكره المحقق الرازي في شرح الرسالة من ان ما ذكره الشيخ مطابق للعرف واللغة قال السيد السند قدس سره في حواشي المطول ان أهل الميزان لا يخالف أهل العربية اذ هم بصدد بيان مفهومات القضايا بحسب العرف واللغة ولا يحتاج في اقامتها لذلك المعنى الى بيان الاقلية بالنسبة الى الازدهان الفاصرة الغير الواقعة على الاصطلاح بخلاف قول السائل الثابت ثابت على ما زعمه فانه أخذ الموضوع بحسب نفس الامر

المورد بل مراده انه لا لغوية في نفس عبارة المصنف اذا أريد من الالفاظ الثلاثة التي كان بيان معانيها بما بين به ولذا الشارح منشأ للسؤال مغان آخر غير ما بين به الشارح فيكون من تفسير المنشأ لا المورد ( قوله لظاهر قوله اذ لا لغوية الخ ) اذ الظاهر منه انه لا لغوية في نفس هذه الاقوال لا في قول المصنف اذا أريد من الالفاظ الثلاثة غير المعاني التي فسرهابها الشارح ( قوله فانه أخذ للموضوع بحسب نفس الامر ) وذلك لانه لم يعد ناشئ مفروض الانصاف بالثبوت حتى يعبر عنه بلفظ الثابت والحكم عليه بالثبوت في نفس الامر



( قوله لكنه يحتاج الى بيان المعنى الخ ) بأن يقال انا الرجل الموصوف بالبلاغة والمشهور بالفصاحة وشعري الان كشعري فيها مضى لم يتغير أو شعري هو الشعر الموصوف بالفصاحة وهذا المعنى بهذا التوجيه وإن اشتهر فيما بينهم لكنه معنى معتبر عند البلغاء ومدلول مجازي فلا بد من بيانه ولقاتل أن يمنع ذلك اذا كان المجاز مشهورا فالصواب في اندفاع ما قاله بعض الفضلاء التفريق بين الشهرين بأن يقال لا يلزم من كون أخذ طرفي شعري مشهورا بالوجه المذكور عدم احتياجه الى بيان لم لا يجوز ان لا تكون شهرته كاملة كشهرة الامور الغير المحتاجة الى بيان كآخذ الموضوع بحسب الاعتقاد فيحتاج الى بيان ( قوله كذا قل عنه ) هذا يفيد ان التظير من الكلام المنقول عن المولى المحشى وليس كذلك بل المنقول عنه ينتهي بقوله وفيه انه لا يكون الخ وأما قوله وفيه الخ فاعتراض من المحشى المدق على التوجيه الثاني المبين بالمتقول وأما ( ١٣٧ ) وجه الاعتراض فهو ان توهم

ولذا حكم بلفظيته وبخلاف قولك شعري شعري فانه وإن كان مفيدا لكنه يحتاج الى بيان المعنى بالنسبة الى جميع الالذهان لان أخذ الموضوع والمحمول مفيدا بالوصف المذكور معنى مجازي والمعنى المجازي وإن اشتهر لا بد من بيانه لان المتبادر المعنى الحقيقي على ما تقرر في موضعه وهذا معنى قوله في الحاشية الآتية هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام مفيد وقوله ولا مثل أنا أبو النجم الخ ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان وبما ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء من ان أخذ الموضوع على الوجه المذكور كما هو المشهور فيما بينهم كذلك أخذ طرفي شعري شعري على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم تدبر\* وأما بالنسبة الى القاصرين فهما متساويان والفرق غير بين لان أخذ طرفي شعري شعري على الوجه المذكور وإن كان مشهورا لكنه مجاز والمعنى المجازي لا بد له من البيان البتة بخلاف أخذ الموضوع على الوجه المذكور فانه حقيقة اصطلاحية بل لفظية وعرفية أيضا فلا حاجة الى البيان ( قوله أي ليس مثل المثال الذي ذكره السائل ) اذ لا فرق بين الامور الثابتة ثابتة وبين الثابت ثابت ( قوله اذ قد اعتبره الخ ) يعني ان السائل اعتبر المثال متحد الموضوع والمحمول لا خذ الموضوع والمحمول بحسب نفس الامر ولذا حكم بلفظيته وفيه اشارة الى أنه لو لم يعتبر كذلك بل أخذ الموضوع بحسب الفرض كما هو التحقيق يكون مفيدا وهذا اندفع ما أورده بعض الفضلاء من ان الفرق بين العنوانات تكلف لانا اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه بحسب العرف واللغة ثبوت الباء ج بالفعل بحسب نفس الامر كما هو ظاهر مذهب الشيخ وفهم المتأخرين أو بالفعل بحسب فرض العقل على ما هو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه الرازي في شرحه للمطالع لان مقصود الشارح ليس انه فرق بين عنوان قولنا حقائق الاشياء ثابتة وبين عنوان الثابت ثابت حيث أخذ الاول بحسب الفرض والثاني بحسب نفس الامر بل مقصوده ان السائل قد أخذ العنوان في الثاني كذلك وليس قولنا من هذا الفيل ( قوله ولك ان قول الخ ) أي ولك ان تقول في توجيه قوله ربما يحتاج الى البيان ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة فلما

( ١٨ — حواشي المعائد أول ) الاشياء بناء على ذلك الاعتقاد الذي هو في الحقيقة عبارة عن الفرض العقلي ونحكم عليها بالوجود في نفس الامر وظاهر ان ذلك حكم مفيد بل ربما لا يكون يديها فيحتاج الى بيانه واثباته بالبرهان كما سيصرح به الشارح ومثله قولنا واجب الوجود موجود فاننا لما قسمنا المفهوم بحسب القسمة العقلية الى ما يقتضي ذاته وجوده أو عدمه أولا يقتضي شيئا منهما حصل عندنا مفهوم يقتضي ذاته وجوده فرضا فنبرعنه بلفظ واجب الوجود ونحكم عليه بالوجود الخارجي ويحتاج في اثباته الى البيان وليس مثل ذلك الثابت ثابت اذ لم يعمد لنا شيء مفروض الانصاف بالثبوت حتى يعبر عنه بلفظ الثابت فيحكم عليه بالثبوت في نفس الامر فالمفهوم من لفظ الثابت ما انصف فعلا بالثبوت في نفس الامر فيكون الحكم لنوا ولا مثل أيضا ( انا أبو النجم ) ولا قوله ( وشعري شعري ) فان انصاف ذات الموضوع فيما بحسب نفس الامر اه



(قوله الا ان يراد به الخ) وعلى هذا يكون معنى قول الشارح وهذا الكلام مفيد يظهر كونه مفيداً ولو بالنسبة الى الاذهان القاصرة من غير احتياج الى تأويل بخلاف (١٣٨) قوله شعري شعري فانه انما يظهر كونه مفيداً عند الناس بتأويل هذا وقد

يعترض أيضاً على التوجيه الثاني بأنه لا يجدي في قوله اثبات ثابت فتكون المقابلة قاصرة (قوله دفع لتوهم) التوهم مصلح الدين رحمه الله حيث قال ان البلاغة معهودة والتعين فيها لا ينحصر في الشخصي بل يعم النوعي أيضاً فلا يحتاج الى التأويل (قوله يكون معناه) اسم يكون ضمير عائد الى المعنى المشار اليه بقوله وهذا المعنى لا يحصل وخبره قوله معناه وبلا تأويل حال من الضمير الجرور المضاف اليه المعنى العائد الى شعري شعري حاصله لو جعل اضافة شعري للعهد الخ يكون المعنى المذكور معناه من غير تأويل فلا يتم الفرق الذي أبداه المولى الحياى رحمه الله أفاده مولا نا خالد (قوله لعدم دلالة الخ) علة ثبوت الفرق بين التأويل وجعل الاضافة عهدية (قوله بشيء من الدلالات) وايضا ان كان أحد المتعينين عين الآخر لا يكون الحل مفيداً وان كان غيره يلزم الحل

بحاجة في افادته الى البيان لعدم ظهوره بالنسبة الى الاذهان القاصرة لكن ذلك البيان ليس بطريق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشبهة أمر المعنى المراد منه وتبادره لكونه معنى حقيقياً بخلاف شعري شعري فانه يحتاج البتة الى التأويل والصرف عن الظاهر لعدم شهرة المعنى المراد منه وتبادره وعلى تقدير شهرة فهو معنى مجازى والفرق بين هذا التوجيه والتوجيه السابق ان السابق كان ناظراً الى كلمة التقليل حيث قال فان شعري شعري يحتاج البتة الى بيان معناه لحفاؤه وهذا ناظراً الى مدخولها أعني الاحتياج الى البيان حيث قال فانه يحتاج الى التأويل وفيه انه حينئذ لا يكون لقوله ولا مثل أنا أبو النجم وشعري شعري مدخل في بيان عدم اللغوية/لا أن يراد به افادة ظهور الافادة في هذا القول وعدم ظهورها في شعري شعري كذا نقل عنه وما قاله الفاضل الجاي انه ان أراد ان حقائق الاشياء ثابتة مستعملة في الموضوع له وليس فيه مجاز فهو أمر بديهي البطلان وان أراد ان المعنى المراد منه وان كان مجازاً بالكنه لشهرته صار كالحقيقة في انتقامه من اللفظ من غير احتياج الى القرينة فهو لا يوجب الاستثناء عن التأويل ليس بشيء فان المعنى المراد منه حقيقى على ما قالوا من أن التحقيق من مذهب الشيخ ان تحدد الوضع هو انصاف ذات الموضوع بمفهومه بحسب الاعتقاد (قوله وهذا المعنى لا يحصل الخ) دفع لتوهم كون شعري شعري غير محتاج الى التأويل لان شعري المفيد بالان أو المفيد بما مضى أو المنصف بالبلاغة بعض من أشعاره فلو جعل اضافة شعري للعهد يكون المراد أن بعض شعري المعهود وهو شعري الآن كبعض شعري المعهود وهو المفيد بما مضى أو المنصف بالبلاغة يكون معناه على ما هو الظاهر المتبادر من المعنى الحقيقي للاضافة بلا تأويل وحاصل الدفع ان معنى العهدية هو ارادة بعض الاشعار المعين وأما ملاحظته بقيد كونه الآن وفيها مضى أو موصوفاً بالبلاغة فما لا يدل عليه الاضافة فارادته ليس الا بالتأويل والصرف عن الظاهر (قوله وكما فرق الخ) أى وكما من فرق بين شعري الآن كشعري فيها مضى أو هو شعري المعروف بالبلاغة وبين ارادة البعض المعين سواء كان بالتعين الشخصي أو النوعى لعدم دلالة ارادة المعين على التقييد المذكور بشيء من الدلالات على ان العهد يقتضي الذكر الحقيقي لفظاً أو تقديرًا أو الذكر الحكيمى والكل مشتق ههنا كذا نقل عنه وبما ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء ان شعري الآن كشعري فيها مضى أو المعروف بالبلاغة بعض الاشعار معينة لكن بالتعين النوعى والتعين المسمى في العهد ليس مقصوراً على الشخصي فيجوز أن يراد بالاضافة التمين النوعى وهو شعري المعروف بالبلاغة أو فيها مضى لان الاضافة انما تدل على ان المراد بعض الاشعار سواء كان معينا بالنوعى أو بالشخصى أما ان تعيينه باعتبار كونه فيها مضى أو موصوفاً بالبلاغة فما لا دلالة لها عليه (قوله والمشهور) يعني ان التوجيه المشهور في بيان قوله ربما يحتاج الى البيان ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام ومطابقته لنفس الامر وهو البيان بالدليل فالمعنى ان هذا الكلام مفيد بل قد يحتاج على هذا التقرير الى بيان صدقه بالدليل بالنسبة الى بعض الأشخاص كالسوفسطائية فيكون ذكره تأكيداً للافادة فان السائل لما أنكر الافادة

أكد

باليان (قوله يعني ان التوجيه المشهور الخ) خلاصته ان المراد بالبيان في التوجيهين السابقين البيان التصوري وفي هذا الثالث البيان التصديقي



(قوله أكد بأنه محتاج إلخ) إذا احتجج إلى الدليل فرج كونه مفيداً ومن هنا يظهر أن الشارح لو قال وهذا الكلام ربما يحتاج إلى البيان فيكون مفيداً للكان أولى بالنسبة إلى هذا الوجه لكنه راعى السؤال (قوله أذ لا بد لاثبات إلخ) قلن قلت هذا التوجيه يقتضي أن القضية القائلة حقائق الأشياء ثلثة محتاج إلى الدليل لكن الأذ كيه لا يحتاجون في معرفتها إليه وأصحاب الأذهان القاصرة لا قائدة لهم منه فيضحل التوجيه المشهور قلنا لا يخفى عليك أن الاحتجاج إلى الدليل أعم من أن يحتاج الإنسان إليه لأجل ثبوته عنده أو لأجل ثبوته عند آخر ونحن في بعض الاوقات محتاج إلى اثبات ثبوت حقائق الأشياء لأجل علمنا به وفي بعض آخر لأجل الزام الخصم وفي بعض نحزم بعضها ضرورة بقي أن الشارح سيصرح بأن لا طريق إلى (١٣٩) المناظرة مع السوفسطائية فلاقائدة

أكد بأنه محتاج إلى الدليل فكيف ينكر كونه مفيداً بخلاف التوجيهين السابقين فإن في ذكره بيان ظهور الافادة على ما مر (قوله ورد عليه أن شعري إلخ) يعني يرد على هذا التوجيه أن شعري شعري أيضاً قد يحتاج إلى بيان صدقه ومطابقته لنفس الامر بالدليل كما أنه في استقامة معناه يحتاج إلى تأويل وتقدير أذ لا بد لاثبات أن شعري الآن كشعري فيها مضي أو شعري هو شعري المعروف بالبلاغة من شاهد خصوصاً بالنسبة إلى الأذهان القاصرة عن فهم البلاغة فاندفع ما قيل أن شعري شعري يحتاج إلى التأويل لا إلى بيان صدقه بالدليل فلا يكون قوله ولا مثل أنا أبو النجم وشعري شعري ناظر إلى قوله ربما يحتاج إلى البيان وأما جعل قوله ولا مثل أنا أبو النجم إلخ مبنياً على وجه لم يذكره في الكتاب فما لا يرضاه من له أدنى درية بالاساليب كذا قل عنه ومن هنا ظهر دكا كة ماقاله بعض الافاضل من أن المراد بالبيان البيان بالدليل فيكون تأكيداً للافادة وقوله ولا مثل أنا أبو النجم إلخ نفي للتوجيه المشهور في اتحاد المسند والمسند إليه لا أنه ناظر إلى قوله ربما يحتاج إلى البيان (قوله واعلم إلخ) جواب حسن لدفع الاعتراض المذكور بقوله فإن قيل فالحكم إلخ وحاصله أن المراد بالحقبة ما به الشيء هو هو وبالشئ ما به الموجود والمعدوم ولو مجازاً أعني ما يصح أن يعلم ويخبر عنه وبالثبوت الوجود فالعني ماهيات الامور التي يصح أن تعلم ويخبر عنها ثابتة في الخارج فلم يتوجه السؤال بالقوية وعلى ما ذكرنا لا يرد شيء مما ذكره الفاضل الحلبي بقوله ورد عليه أن الحقيقة بالمعني المذكور لا تنطبق الا على الموجود بالموجود الاصل فعلى تقدير تعميم الاشياء لا يجوز اضافة الحقائق اليها وقول ان القوية وعدم الافادة باق في الكلام المذكور سواء أريد بالشئ الموجود أو أعم منه ومن المعدوم لان الوجود معتبر في الحقيقة كما عرفت له لان هذا مبني على ما ذكره سابقاً في توجيه السؤال من أن المراد بالحقيقة الماهية باعتبار الوجود وليس كذلك على ما عرفت سابقاً فبناء هذين الاعتراضين عليه بناء الفاسد على الفاسد فإن قيل الحكم بأن ماهيات الامور التي يصح أن تعلم ويخبر عنها ثابتة لا يصح ظاهراً لان من تلك الامور المعدومات فيلزم أن يكون ماهيات المعدومات ثابتة وليس كذلك قلت المراد بالامور الجنس كما سيحققه الشارح في قوله والعلم بها متحقق وثبوت ماهيات جنس ما يصح أن يعلم ويخبر

شعري شعري ونهيداً له ونكياً وليس له توجيه لا تعلق له بالكلام أصلاً (قوله نفي للتوجيه إلخ) أي بقي له عن قولنا حقائق الاشياء ثابتة لعدم جريان ذلك التوجيه فيه لانه حينئذ يكون معناه أن حقائق الاشياء الآن مثلها فيما مضى أو المعروفة بالوجود عند الناس وهو لا يفيد خلاف قول السوفسطائية أصلاً بل بواقعه لأن زاعمهم في أصل ثبوت الحقائق لا في شهرة ثبوتها وأيضاً أن كون الحقائق الآن مثلها فيما مضى إنما يخالف مذهب الاشاعرة القائلين بأن الاعراض لا تبقى زمانين ومذهب النظم من أن الاجسام متجددة أنا فانا كالأعراض عند الاشاعرة فتوجيه شعري شعري فيما نحن فيه يضرنا ولا يضر الخصم وهو وجه وجه لنفي المماثلة بين ما نحن فيه وبين أنا أبو النجم وشعري شعري ولا ركا كة فيه ومخالفته لبيان الحبالى لا تضرة بل هو مقصوده أفاده مولانا خالد



( قوله فنامل ) قال العلامة عبد الرسول وجهه انه يرد على هذا المحذور المذكور وهو لقوة الحكم المذكور اذ يكون التقدير ماهيات بعض الامور التي يصح أن تعلم ويخبر عنها وهو الموجودات موجودة ولا شبهة في لقوته فالتعويل لدفع الاعتراض على ما ذكره الشارح رحمه الله ويمكن أن يكون اشارة الى منع قوله وليس كذلك بناء على أن حقائق بعض المعدومات أعني ما كان محل انزعاعها وجود في الخارج ثابتة في الخارج أي في نفس الامراه ( قوله لان التصديق الخ ) قال الفاضل السكتوي أقول والاولى أن يقال حمل الشارح الظرف في قوله والعلم بها على الظرف المستقر لتعميم أي العلم المتعلق بها سواء كان بأشياء أو بأحوالها لا على الظرف اللغو للعلم والاتجاه إنما يتوجه على الثاني لا على الاول اهـ ( قوله وهو غير صحيح ) لان بعض أفراد العلم معدوم الآن وسيوجد اذا وجد عالمه بدل عليه قوله لانه ثابت ولو باعتبار بعض الافراد وقيل لان الاستغراق لا يصح لافي التصورات ولا في التصديقات اما في التصورات فلا وان كان الكنه واحدا لكن تصورات الوجوه لا تخصي وأما في التصديقات فلان الاحوال ( ١٤٠ ) الثابتة للاشياء أيضا لا تخصي ويحتمل ان وجه عدم الصحة ان أفراد

عنه بكيفية ثبوت ماهيات بعض أفرادها وهو الموجود فتأمل ( قوله والتصديق بها ) أي التصديق بثبوتها في نفسها وبأحوالها أي التصديق بثبوت الاحوال لها فلا ينتج ما قيل أن الكلام في العلم بالحقائق فكيف يصح عند التصديق بالاحوال من العلم بها لان التصديق بحال الشيء من حيث النسبة الى ذلك الشيء علم بذلك الشيء ( قوله فاللام في العلم لاستغراق الانواع ) يعني لام التعريف في قوله والعلم لاستغراق أنواع العلم من التصور والتصديق فالمعني جميع أنواع العلم بالحقائق أعني التصور والتصديق متحقق وإنما حمل على استغراق الانواع لانه لو أريد استغراق الافراد يلزم أن يكون جميع أفراد العلم بالحقائق ثابتة وهو غير صحيح كالأشياء بخلاف جميع أنواعه فانه ثابت ولو باعتبار بعض الافراد وإنما قال بمعونة المقام لان جعل الاستغراق للانواع مما لم يعمد عند أهل الفرية حقيقة وإنما هو باعتبار ان معنى الاستغراق هو استيفاء الافراد وافراد الجنس أو لاهي الانواع ( قوله بمعونة المقام ) يعني إنما جعل اللام للاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام الرد على اللادرية وهو لا يحصل بجعل اللام للجنس لانهم لا ينكرون ثبوت جنس العلم بالحقائق ضرورة أنهم معترفون بالشك والشك من التصور بل ينكرون التصديق بها وأيضا المقصود الاهم أعني الاستدلال بوجود الحقائق لا يتم الا بالتصديق بها وبأحوالها ولا قرينة على العهد حتى يختص بالتصديق مع ان التصديق لا يحصل بدون التصور فوجب الحمل على الاستغراق ويكون للمعني جميع أنواع العلم من التصور والتصديق متحقق فما قيل ان مقام الرد لا يستدعي الاستغراق مطلقا فضلا عن الاستغراق

التصورات متافية اذ منها الشك والنوهم والضورة الحاصلة في العقل بلا حكم وبلا شك ولا نوهم فلو حصل العلم بجميع الافراد لزم اجتماع المتنافيات وكذا فراد التصديقات متافية اذ منها التصديق البيني والظني والفبر المطابق المسمي بالجهل المركب فلزم اجتماع المتنافيات أيضا لو حصل العلم بجميع افراد التصديقات والوجه الاول مروى عن الحشى والآخرا ابداهما الفاضل عبد الرسول

هذا والظاهر ان الحشى الخيالى إنما حمل اللام على الاستغراق

النوعي

النوعي لاجل ان الشارح حمل الحقائق على الجنس فالتناسب أن يكون العلم المتعلق به جنس العلم ولا دليل على تخصيصه بنوع دون نوع فالظاهر أن المراد به حيثما جميع أفراد الجنس وافراد الجنس أنواع فتكون اللام لاستغراق الانواع فظهر ان ما حققه الحشى موافق لما قاله الشارح من ان المراد بالحقائق الجنس ( قوله لان المقام الخ ) فيه نظر من وجوه ( الاول ) ان الحشى بصدد تحقيق كلام الشارح وقد حمل الحقائق على الجنس فكيف يكون هذا الاستغراق متافيا للجنس ( الثاني ) انه معترف بان مراده استغراق افراد الجنس وذلك لا يتنافى حمل اللام على الجنس هنا . ( الثالث ) انا لانسلم كون اللادرية معترفين بالشك بل يزعمون أنهم شاكون وهم جرافين أين لهم الاعتراف بالشك يدل على هذا قول الشارح فيما سيأتي والحق أنه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا اللادرية لانهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول ( قوله بحيث لا يرد الغلط الثاني ) ويمكن توجيه كلام من قدر الثبوت بحيث لا يرد عليه الغلط الاول أيضا بأن يقال المتبادر من العلم بها تصور ما فقط مع ان غرض الاستدلال لا يتم الا بتقدير الثبوت للبراد منه الثبوت في نفسها وثبوت الاحوال لها وحاصله ان الوجوب لارادة دفع التوهم



(قوله فيه كفاية الاضافة الخ) نوضح النظر اننا لسنا ككتاب المضاف التائيد من المضاف اليه المذكورين كما في قوله تعالى (فأقم لونها تسمى الناظرين) لكن ككتاب المضاف المضمن كما في هذا المقام (١٤١) غير معلوم (قوله مطلقا) أي العلم

الاجمالي والتفصيلي بجميع الحقائق (قوله فيكفيهم اثبات العلم الاجمالي بجميع الحقائق) قد يقال ويكفيهم أيضا اثبات العلم التفصيلي ببعض الحقائق واثبات العلم الاجمالي ببعض الحقائق فالأولى أن يذكر هذين أيضا ليتبين أن الرد عليهم حاصل بكل منها وليظهر ذلك عدم ارادة الجمع تفصيلا كالأظهار (قوله مضر) أي بمقصودنا الذي هو عدم تقدير الثبوت

وحاصله أنه إذا كان عدم العلم بجميع الحقائق تفصيلا أمرا احتافوا يستلزم تقدير لفظ الثبوت فهو مضر بمقصودنا (قوله مقيد بالكنه) غير عبارة المحشي الخالي من نسبة التقييد إلى المتكلم الذي يوجب تقدير الثبوت إشارة إلى أن هذا التقييد متفق عليه بين الشارح وغيره بزعم هذا السائل فلذا أجابه المحشي الخالي بأن تعميم الشارح ينافي إشارة إلى فساد زعمه وبهذا يندفع ما أورد بأن المعنى الشارح والمقيد

النوعى إذا ثبت جنس العلم كاف في الرد كما أن ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه ليس بشيء كما لا يخفى (قوله ثم إن الاستدلال) يعني أن الاستدلال على أن الصانع موجود متصف بالعلم والقدرة والحياة وغيرها كما يحتاج إلى العلم بأن الحقائق ثابتة يحتاج إلى العلم بأحوالها بأنها ممكنة أو حادثة كما سيجيء في باب إثبات الصانع إذا تقرر هذا فاعلم أن من قدر لفظ الثبوت في قوله والعلم بها الخ ووجه التقدير بأن الاستدلال على وجود الصانع إنما هو بوجود المحدثات فلا بد من تقدير الثبوت ليفيد أن العلم بوجود الحقائق متحقق فقد غلط في توجيهه غلطين الأول ظن وجوب التقدير حيث قال لا يتم غرض الاستدلال إلا به إذ لا معنى للعلم بها إلا تصورها والتصديق بها وبأحوالها فلا حاجة إلى التقدير والثاني ظن كفاية العلم بالثبوت والأولى وجه تخصيص التقدير به إذ لا بد من العلم بالأحوال أيضا على ما سيجيء أقول ويمكن توجيه كلام من قدر الثبوت بحيث لا يرد عليه الغلط الثاني بأن المراد بثبوتها أهم من ثبوتها في نفسها أو ثبوت الأحوال لها فيشمل العلم بالأحوال أيضا (قوله فقد غلط غلطين) قل عنه الأول ظن كفاية العلم بالثبوت فلذا قدره ولم يقدر غيره والغلط الثاني ظن وجوب التقدير (قوله والتائيد باعتبار المضاف إليه) قل عنه فإن مصدر ثابتة المسندة إلى ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق ففي ضمنها مصدر مضاف والضمير له كما في قوله تعالى «اعدلوا هو أقرب للتقوى» انتهى كلامه قال بعض الفصلاء فيه أن كفاية الاضافة بحسب المعنى محل خدشة (قوله لانه غير مراد الخ) لأن المقصود من قولنا والعلم بها متحقق الرد على اللا أدري المتكرين للعلم مطلقا فيكفيهم اثبات العلم الاجمالي بجميع الحقائق ولا حاجة إلى العلم التفصيلي بها (قوله وإن أريد اجمالا الخ) أي أن أريد بقوله لا علم الخ عدم العلم الاجمالي بأن يلاحظه بوجه يشمل جميع الحقائق فعدم هذا العلم غير مسلم فإن قولنا حقائق الأشياء ثابتة يتضمن العلم بجميعها بوجه الثبوت وهو العلم الاجمالي مع أنه قد سبق أن المراد بالمتقده حقائق الأشياء والاعتقاد لا يتحقق بدون العلم وهذا القدر كاف في العلم الاجمالي (قوله لا يقال نحن تقيدهم الخ) يعني نختار أن المراد عدم العلم تفصيلا وقول أنه مضر لأن العلم في قوله والعلم بها متحقق على تقدير عدم ارادة الثبوت مقيد بالكنه وذلك لأنه إذا لم يقدر الثبوت يكون المراد من العلم بها العلم التصوري لأن التبادر من العلم بالحقائق نفسها إذ التصديق علم بأحوالها وحينئذ لا بد من أن يقيد العلم بالكنه والألم يحصل الرد على اللا أدري لانهم أيضا معترفون بالعلم بالوجه ضرورة أن الشك فرع التصور فبصير حاصل الاستدلال أنه لا بد من تقدير الثبوت إذ لو لم يقدر لكان المراد بالعلم العلم بها بالكنه لكنه باطل لا قطع بأنه لا علم بالحقائق تفصيلا فضلا عن أن يكون بالكنه والفاضل الجلي فهم أن مقصود المحشي أنا تقيدهم بالكنه على تقدير ارادة الثبوت فاعتراض بأن بينهما تناقيا ظاهرا لأن الأول علم تصوري والثاني علم تصديقي فكيف يصح أن يقال نحن تقيدهم على تقدير ارادة الثبوت بالكنه ولا يخفى أن ما ذكره بعيد عن المقصود بمراحل والفاضل المحشي فسر قوله نحن تقيدهم بالعلم بالعلم المذكور في قوله إذ لا علم بجميع الحقائق

شخص آخر فلا يصح الجواب عن التقييد المذكور بمنافاة تعميم الشارح له وإنما يصح ذلك الجواب لو كان المقيد هو الشارح كما أن المعنى هو وحاصل الدفع ما علمت (قوله عن المقصود) إذ المقصود هو أنه لو لم يقدر الثبوت يكون المراد من العلم بالحقائق العلم التصوري فيقيد حينئذ بالكنه لتعميم الرد والحال أن عدم العلم بجميعها بالكنه مقطوع به فيجب تقدير الثبوت



(قوله يأتي عن ذلك) أي عن أن يكون المراد بالعلم المقيد بالكنه العلم في قوله إذ لا علم بجميع الحقائق أما وجه إياه قوله لا دليل عليه عن ذلك فلا بد من صحة القول المذكور بديهية لو لم يقيد بالكنه دليل على تقييده وذلك لأن العلم بالوجه حاصل بجميع الحقائق وأما وجه إياه قوله مع أن تعميم الشارح ينفيه عنه فلا بد من تعميم الشارح كان في قوله والعلم بها متحقق وهذا التقييد في قول آخر . والتعميم في قول لا ينفي التقييد في قول آخر على أن هذا القول للقائل المذكور لا للشارح ولا للمصنف فكيف يجاب عن القائل المخالف للشارح بأن تقييده في قوله ينفي تعميم الشارح (قوله والرد على اللا أدريه الخ) جواب عما يقال أن قصد الرد على اللا أدريه دليل على التقييد إذ لا يرد عليهم بآيات العلم بالوجه لا عتراضهم بآيات العلم بالوجه على ما مر وحاصل الجواب أن ذلك الغرض كما يحصل بالتقييد يحصل بإلغاء العلم (١٤٢) التصوري على عمومته إذ آيات العلم التصوري الشامل لقسميه يتضمن

ولا يخفى أن قوله في الجواب لا دليل عليه مع أن تعميم الشارح ينفيه يأتي عن ذلك (قوله لا نأى قول لا دليل عليه الخ) أي لا دليل على تقييد العلم بالكنه والرد على اللا أدريه يحصل بدونه بأن يكون المراد العلم الشامل للتصور بالكنه وبالوجه فيكون المعنى العلم بالحقائق أي تصورهما بالكنه أو بالوجه متحقق (قوله مع أن تعميم الشارح ينفيه) يعني أن تعميم الشارح العلم في قوله والعلم بها متحقق بحيث يشمل التصور والتصديق حيث قال من التصورات والتصديقات بها وبأحوالها يأتي أن يقيد العلم بالكنه لأن التقييد بالكنه مبني على أن يكون المراد بالعلم تصورهما وأن لا يكون العلم بها متاولا لتصديقها وبأحوالها على ما مر وقول الشارح يدل على شموله التصور والتصديق (قوله ولو سلم فبطلان الخ) يعني ولو سلم أن المراد بالعلم العلم بالكنه لكن لا يلزم من بطلان هذا المقيد وجوب تقدير الثبوت بل يجوز أن يترك القيد أعني بالكنه ويكون المراد العلم مطلقا سواء كان تصورا بالكنه أو بالوجه أو تصديقا بها وبأحوالها كما فعله الشارح إذ الخلاص من ذلك البطلان كما يكون بتقدير الثبوت يكون ترك القيد المذكور وتعميم العلم أيضا كما لا يخفى وحاصل الجواب أنا لا نسلم تحقق تقييد العلم على تقدير عدم إرادة الثبوت ولو سلم ذلك فالتقصية المركبة هنا اتفاقية فلا يلزم من بطلان التقييد تقدير الثبوت وذلك لأن بين تقدير الثبوت والتقييد بالكنه منع الجمع والأمران اللذان بينهما منع الجمع لا يستلزم عدم أحدهما عين الآخر بل عين أحدهما عدم الآخر فلا يستلزم عدم تقدير الثبوت لتقييد المذكور وبما حررنا أدفع ما قاله المحشي المدقق فيه أنه على تقدير تسليم التقييد لا يجوز ترك القيد فيجب تقدير الثبوت انتهى لأنه أما سلم تحقق التقييد على ذلك التقدير وجب أن يكون بطلان ذلك المقيد باقفاء قيده لا انتفاء التقدير إذ لا علاقة بينهما وما سلم لزوم التقييد لذلك التقدير حتى لا يمكن ترك التقييد على ذلك التقدير فيكون استحالة التقييد مستلزما لاستحالة ذلك التقدير فيجب تقدير الثبوت فتدبر (قوله وقد يقال أيضا ثبوت

آيات الكنه وبه يحصل غرض الرد المذكور فلا دليل على التقييد (قوله لأن التقييد بالكنه الخ) وبهذا يندفع قول المحشي المدقق معترض على المحشي الخالي بأن تعميم الشارح إنما هو بالنسبة إلى التصور والتصديق لا بالنسبة إلى الكنه والوجه فكيف ينفي التعميم التقييد بالكنه ووجه أدقاه ظاهر (قوله وحاصل الجواب الخ) لا يخفى أن الموافق لكلام الخالي فيها بعيد أن يقرر الاستدلال استثنائيا مؤلفا من المنفصلة والحلية هكذا إما أن يكون المراد العلم بثبوتها وإما أن يكون المراد العلم بأنفسها

الكل

بالكنه لكن الثاني باطل لقوله إذ لا علم بجميع الحقائق فتعين الأول فإن قول

الخالي فيما بعد لا دليل على التقييد مع أن تعميم الشارح ينفيه منع تلك المنفصلة بأن يقال بل الواقع إما أن يكون المراد ثبوتها أو العلم بها مطلقا سواء بالكنه أو بالوجه وسواء تعلق بأنفسها أو بأحوالها وقوله ولو سلم فبطلان المقيد الخ منع للتقريب بناء على أن بين إرادة العلم بثبوتها وبين إرادته بأنفسها بالكنه منع جمع لا يمنع خلوجها من إرادة العلم المتعلق بها سواء تعلق بأنفسها أو بأحوالها كما هو مرضي الشارح وإذا كانت المنفصلة مانعة الجمع لا يلزم من انتفاء أحد الجزئين ثبوت الجزء الآخر وإن لزم العكس وتفصيل ما أورده الخالي ينبغي أن يكون بالترديد بين أن يقال ولو سلم أن المراد بأحد جزئي المنفصلة العلم بالكنه وأريد بها معنى مانعة الخلو فتلك المنفصلة ممنوعة لما عرفت من احتمال إرادة مطلقا أو أراد العلم المتعلق بها مطلقا وإن أريد بها مانعة الجمع فسلمة لكن التقريب حينئذ ممنوع إذ لا يلزم من بطلان أحد جزئي مانعة الجمع وقوع الجزء الآخر فأعرف أقاده السكتوي



( قوله فلا وجه للعدول عن الظاهر ) اذ الظاهر رجوع الضمير الى نفس الحق وعدم التقدير ومطابقة الضمير لمرجه بلا تاويل  
 وانه سلم عن الخدشة وتقدم المرجح صراحة لاضمانا خفاء اعتبار الثبوت من جهة اوجه ( قوله فلا يكون العدول موجه ) أي  
 العدول من العلم بها الى العلم بثبوتها لا يكون له وجه حيث لا وجه لوجه كان ارادة العلم بها تفصيلا على ما مر ثم انه مع كونه خلاف  
 الظاهر لا يستفاد المقصود منه اعنى العلم بثبوتها من أصل الكلام اذ لا شك ان العلم بجميع الحقائق اجمالا لا ينوب عن العلم بثبوتها  
 ( قوله وفيه تأمل ) نقل عن المولى الحنفى في وجهه قوله لانه يجوز ان يكون ( ١٤٣ ) العدول للتصريح بالمقصود وازالة توهم

ارادة العلم التفصيلي التصوري  
 اه قال العلامة عبدالرسول  
 وفيه نظر والاولى ان يقال  
 وجهه ان تقرير السؤال  
 على وجه يظهر منه  
 الجواب ليس من دأب  
 المناظرة وصنيع الحنفى  
 المدقق هنا كذلك حيث  
 علل العلم بثبوت الكل اجمالا  
 بما مر وما مر كان مفيدا  
 للعلم بنفس الحقائق اجمالا  
 على ما حرر فيما سبق  
 والعجيب ان الحنفى المدقق  
 ماغيره الى انه يتضمن العلم  
 الاجمالى بثبوت الجميع  
 فلذا اجاب بتفريع الجواب  
 بقوله فلا يكون الخ اه  
 ( قوله في المقامين ) أي  
 في مقام حمل الثبوت على  
 الحقائق وفي مقام اثبات  
 تحقق العلم بها ( قوله على  
 ماهو مدلول لام الجنس )  
 الاظهر ان يقول على ماهو

الكل غير معلوم الخ ) حاصله ايراد النقص على ما قاله من ان المراد العلم بثبوتها يعني ان اريد بقوله  
 العلم بثبوت الحقائق التصديق بثبوت جميع الحقائق ليس بصحيح لان ثبوت الكل غير معلوم  
 وان اريد التصديق بثبوت بعض الحقائق فلا وجه للعدول عن الظاهر وتهدير الثبوت اذ كما يعلم  
 ثبوت بعض الحقائق يعلم بعض الحقائق أيضا قال الحنفى المدقق فان قيل ثبوت الكل معلوم اجمالا  
 لان ما مر من قولنا حقائق الاشياء ثابتة الخ يتضمن العلم الاجمالى بالجميع والمراد هذا قلنا فلا يكون  
 العدول موجه انتهى كلامه وفيه تأمل ( قوله والجواب ان المراد الجنس الخ ) يعني ان المراد بقوله  
 حقائق الاشياء ثابتة جنس حقائق الاشياء فالمعنى جنس حقائق الاشياء ثابتة والعلم بذلك الجنس  
 متحقق سواء كان في ضمن فرد واحد أو أكثر حيث لا يرجع الى الايجاب الجزئي وذلك كاف في  
 الرد على الخصم لانه يدعي السلب الكلى في المقامين ( قوله برد عليه الخ ) يعني ان ارادة الجنس  
 وان تدفع بها الاشكال وحصل بها الرد على الخصم لكن لا يحصل ماهو المقصود من التصدير بهاتين  
 التفتيحين لان المقصود منه التنبيه على وجود ما شاهدته من الاعيان والاعراض وتحقيق العلم بها  
 ليتوصل به الى معرفة الصانع على ما صرح به الشارح واذا كان المراد الجنس لا يلزم ان يكون ثبوته  
 والعلم به في ضمن ذلك البعض لجواز أن يكون في ضمن فرد آخر سوى ما شاهدته فلا يحصل التنبيه  
 على وجوده ( قوله وجوابه الخ ) يعني ان المراد في قوله التنبيه على وجود ما شاهدته التنبيه على وجود  
 جنس ما شاهدته اذ التوصل الى معرفة الصانع انما يتوقف على وجود الحوادث والعلم بها سواء كان بما  
 شاهدته أولا \* أقول هذا الجواب لا يدفع الاعتراض اذ وجود جنس ما شاهدته لا يكون الا في ضمن ما  
 شاهدته لان معنى قولنا التنبيه على وجود جنس ما شاهدته التنبيه على وجود ماهية ما شاهدته سواء كان  
 في ضمن فرد واحد أو أكثر كما ان معنى قولنا جنس حقائق الاشياء ثابتة ان ماهية حقائق الاشياء  
 ثابتة سواء كان في ضمن حقيقة واحدة أو أكثر على ماهو مدلول لام الجنس نعم يدفعه اذا كان المراد  
 بالجنس الجنس المنطقي اذ يجوز ان يكون وجود جنس ما شاهدته بهذا المعنى في ضمن ما شاهدته أو غيره  
 لكونهما فردين له لكن حملة على هذا المعنى بعيد مع ان تقدير لفظ الجنس أيضا بعيد لا يدل عليه قرينة  
 فالجواب امامي على التلبس أو التلبس تأمل تعرف ( قوله فالكلام السابق على حذف المضاف )  
 وهو لفظ الجنس قال الفاضل الحنفى لا حاجة الى تقدير المضاف لان ما في قوله ما شاهدته اما موصولة أو

مدلول الاضافة اذ حقائق الاشياء مضافة لالام فيها . وحملة على لام الاشياء اذ هي للجنس فتكون الحقائق المضافة اليها كذلك  
 بعيد ( قوله لا يدل عليه قرينة ) فيه ان ارادة الجنس في حقائق الاشياء قرينة على ارادة لفظ الجنس في قول الشارح على وجود  
 ما شاهدته ( قوله على التلبس أو التلبس ) أي ايقاع الغير في الالتباس والاشتباه بحسب الظاهر وان لم يكن عنده كذلك وذلك  
 التلبس ناس عن الجنس المنطقي الغير المراد هنا المصحح لدفع الاعتراض اذ اريد فاوقع في الاذهان انه المراد وأما التلبس فهو وقوعه  
 بنفسه في التباس الجنس المراد هنا الغير الدافع للاعتراض بالجنس المنطقي الغير المراد الدافع للاعتراض لو اريد يعني لم يفرق بين الجنسين  
 والتلبس عليه الامر فاقام الدافع الغير المراد مقام الغير الدافع المراد



(قوله لانه يصير المعنى الخ) فيه نظر لانه على ما حرره المولى المحض فيما سبق حين تقدير المضاف يصير المعنى التنبه على وجود ماهية ما يشاهد والمراد بالمساهمة ما به الشيء هو هو والالم يصح اضافة الوجود اليها وهي منجدة مع ما يشاهد فيلزم على هذا أيضا كون الجنس مشاهدا والحق انه لا عيب في كون الجنس المتحد مع ما يشاهد مشاهدا (قوله في كفاية هذا القدر من التنبه تأمل) اذ الظاهر ان المراد من التنبه (١٤٤)

قويا (قوله يدل على ذلك) أي على ان انكارهم صراحة لثبوت الحقائق وتميزها وان انكارهم نفس الحقائق لازم من انكارهم الثبوت وان انكارهم صراحة ليس لنفس الحقائق كما هو في بعضهم (قوله وكفى قواعد العربية) فيه إشارة الى أن هذا الخلاف خلاصة نزول الى أهله الإيوار والمعلومات تنقسم الى حقائق هي أمور ثابتة في حد نفسها بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض وهي العلوم المسكلة لنفس الناطقة المؤدية الى سعادتها الأبدية على رأي الحكيم وإلى العقائد الصحيحة على رأي المتكلم . . . وإلى ما ليس كذلك أعني ما كان بالاعتبار والوضع كاللغات ونحوها أو لا تنقسم هذه القسمة بل كلها فروض واعتبارات

موصوفة وإياها كان فهي قيد معنى الجنس أو معنى الاستغراق على ما علم في موضعه وقد حملت هنا على الجنس أممي ولا يخفى أنه ليس بشيء لانه يصير المعنى التنبه على وجود الجنس المشاهد أو جنس مشاهد والجنس ليس بمشاهد أصلا فلا بد من تقدير المضاف أو يؤول بالمشاهدة أفراده (قوله لو قول) يعني قول التنبه على وجود ما يشاهد حاصل مع ان الكلام السابق ليس على حذف المضاف لان في الكلام أعني قوله حقائق الأشياء ثابتة تنبيه على وجود شيء من الحقائق وإذا ثبت شيء منها فالأحق بالثبوت هي المشاهدات لأنها أظهر وجودا وأسبق حصولا من غيرها ولذا لا يخلو عنه التنبه في بدء الطولية لكن في كفاية هذا القدر من التنبه تأمل (قوله وهم المنادبة الخ) الفرق بين مذهب النادية والعندية ان النادية ينكرون ثبوت الحقائق وتميزها في نفس الأمر مطلقا بتبعية الاعتقاد وبدونه ويلزم من ذلك نفي الحقائق بالمرّة لأنها اذا لم تكن متميزة في نفسها ارتفعت بالمرّة فالحقائق عندهم كالسراب الذي يحسبه الظان ماء ليس له ثبوت في نفسه ولا بتبعية اعتقاده يدل على ذلك قول المحشي ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمراح حيث تقوا التحقق أي التقرر والعندية ينكرون ثبوتها وتميزها في نفس الأمر مع قطع النظر عن اعتقادنا يعني أنه لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت الحقائق عن نفس الأمر بالمرّة لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها وتقررها فيها بتبعية الاعتقادات أو بتوسطها وهذا كما ذهب اليه المصوبية من تصويب كل مجتهد وكفى قواعد العربية قلنا ليست من العلوم الحقيقية الثابتة في نفسها مع قطع النظر عن اعتبار لغة العرب لكن لها ثبوت فيها بتوسطها ولذا تصف بالصدق والكذب فالاعتقادات عندهم ليست تابعة للمعاني كما هو عندنا قلنا نقول نجد هذا الشيء مرا لانه في نفسه كذلك وهم يقولون هذا الشيء مر لانا نجد كذلك ومن هذائين معنى كون مذهب كل طائفة حقا بالنسبة اليه عندهم لانه لما كان ثبوت الأشياء في أنفسها تابعة للاعتقادات كان اعتقاد كل شخص مطابقا لما في نفس الأمر فيكون حقا كما يقال ان تقديم المضاف اليه على المضاف حق بناء على لغة الفرنس والعكس أيضا حق بناء على لغة العرب ولا حاجة الى ما قيل من ان الحق هنا على مذهب النظام كما سيجي . \* وقال بعض الفضلاء ان الفرق بين المذهبيين ان النادية ينفون كون نفس الأمر ظرفا لنفسها والعندية ينفون كونها ظرفا لشيء ولا يخفى ان هذا الفرق أيضا مما يتم لو كان الثبوت في قولهم بمعنى الوجود بناء على ان نفي طريقة نفس الأمر لوجود شيء لا يستلزم امتفاء ذلك الشيء بخلاف ظرفيتها لنفسه كما حقق في محله أما اذا كان بمعنى التميز

وأوضاع شأن الأوضاع اللغوية وسائر الأمور الاصطلاحية - أو لا ثبوت لها في حد نفسها ولا باعتبار فرض الفارض كما واعتقاد المعتقد فاهل الحق على الاول والعندية على الثاني والنادية على الثالث وبهذا البيان يتبين الفرق بين العلوم بالحقائق الثابتة الأبدية وبين نحو العلم باللغة وان الحكماء قلما يكثرنون بالقسم الثاني (قوله على مذهب النظام) مذهب النظام ان الحق هو مطابقة الحكم للاعتقاد وسبب عدم الحاجة ان معنى حقية ذلك المذهب مطابقتها لنفس الأمر الثابت بتبعية الاعتقاد فيكون الحق على مذهب الجمهور



( قوله طرفاً لنفسها ) أي نفس الحقائق فيستلزم ذلك ألا تكون الحقائق متحققة مقررة في حد ذاتها مع قطع النظر عن اعتبار  
المعتبر وقرض الفارض بخلاف تقي طرفية نفس الامر لثبوتها فيستلزم أن تكون الحقائق متحققة مقررة في حد ذاتها وإن لم تكن  
موجودة في نفس الامر ( قوله عن التكرار ) أي عن تعين زائد على ذاته بل هو متعين بتعين هو عين ذاته وكذا في سائر  
الاعتبارات فإنه موجود بوجوده عين ذاته قائم بذاته من غير أن يكون عارضا لغيره واجب لذاته ( قوله وبما حررنا اندفع الخ )  
أما اندفاع الامر الاول فإن يقال أن أردت يقولك فأنهم ينكرون نفس الحقائق ( ١٤٥ ) ينكرون صراحة نفس

الحقائق فمنوع فإن  
انكارهم صراحة لثبوت  
الحقائق ويلزم من ذلك  
تقي الحقائق بالمرء . وإن  
أردت أنهم ينكرون نفس  
الحقائق ولو الزاماً فهو غير  
مناف لما ذكره المحشي من  
أن انكارهم لثبوت والتحقق  
( أما اندفاع الامر الثاني  
فلأن عدم ثبوت نسبة  
أمر لآخر يندرج فيه  
عدم ثبوت نسبة التبر  
ويلزم من استغناء  
جميع الحقائق ولا يخص  
انكارهم بالنسبة ( قوله  
وهو إنما يدل ) قال مولانا  
خالد منحوع بل يدل على  
عدم وجود شيء أصلاً إذ  
بما من شيء من الاعيان  
والنسب الا وثبت بالدليل  
مالم يكن بدنياً ولا بدهية  
عندهم وكان منشأ ادعائه  
الحصر الاشتباه بين اثبات  
الوجود واكتساب المجهول

كما سيجيء . فانتفاء طرفية نفس الامر لتبرها يستلزم انتفاءها بالمرء فلا يكون طرفاً لنفسها أيضاً  
فالتعويل على ما ذكرنا فإن قيل عبارة الشارح في بيان المذهبين ناظرة الى الفرق الذي اعتبره بعض  
الفضلاء حيث زاد لفظ الثبوت في الثاني دون الاول قلت أخذ الشارح قدس سره بالمال فإن  
تقي التبر مطلقاً يستلزم الانتفاء بالمرء واثبات التبر بوسط الاعتقاد يستلزم انتفاء الثبوت في نفس  
الامر ( قوله لأنهم يعاندون الخ ) يعني يعاندون العقلاء الجازمين بثبوت الاشياء من الواجب والممكن  
ويدعون الجزم بعدم ثبوت نسبة أمر الى آخر في نفس الامر حتى نسبة التبر فلا يكون الحقائق الا  
أوهاماً وخیالات كالسراب . فليس في الحقيقة رب ولا عبد ولا نبي ولا مرسل لأن السكك راجع الى أصل  
واحد في الحقيقة هو الوجود المجرد العاري عن التكرار وأن التمايز إنما هو بحسب التبعينات الوهمية كما  
ذهب اليه الصوفية الوجودية فمن قال مراد السوفسطائية تقي حقيقة سوى الحق فيكون راجعاً الى مذهب  
الصوفية لم يتبع كلامهم ولم يتفحص دلائلهم وبما حررنا اندفع ما توهم أن قوله ويدعون الجزم بعدم تحقق  
نسبة أمر الى آخر في نفس الامر يدل على أنهم ينكرون ثبوتها وان انكارهم مختص بالنسبة وليس كذلك  
فأنهم ينكرون نفس الحقائق نسبة كانت أولاً كما عرفت فالاولى أن يقال ويدعون الجزم بعدم أمر في  
نفس الامر ولعل الباعث على تخصيص النسبة أن قوله ادعاء من قضية بدنية الخ دليل لما ادعوه وهو  
أنما يدل على عدم تحقق النسبة فقط وليس كذلك لأنه بيان لمنشا غلطهم فيجوز أن لا يخص مذهبهم  
ويخص منشأ مذهبهم قال في شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى بالحنادية وهم الذين يعاندون ويدعون  
أنهم جازمون بأن لا موجود أصلاً وإنما منشأ مذهبهم من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان  
الجسم موجوداً لم يخل من أن يتناهي قبوله للاقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة تعانده أولاً يتناهي  
وهو أيضاً باطل لادلة مثبتة ولو كان شيئاً موجوداً لكان اما واجباً أو ممكناً وكلاهما باطل للاشكالات  
المتعارضة للوجوب والامكان ( قوله وبه يظهر الخ ) أي بما ذكرنا من وجه التسمية ونقل مذهبهم  
يدل على انكارهم ليس مخصوصاً بحقائق الموجودات بل يعم الموجود والمعدوم الثابت في نفس الامر  
لانكارهم نسبة أمر الى آخر مطلقاً ( قوله فيخصص الخ ) يعني أن تخصيص الشارح انكارهم  
بحقائق الموجودات بالذکر حيث قال ومنهم من ينكر حقائق الاشياء جزئياً على وفق ما سبق  
فإن الكلام في ثبوت حقائق الموجودات ( قوله والاظهر الخ ) يعني أن الاظهر أن يحمل الاشياء  
ههنا أي في قول الشارح منهم من ينكر حقائق الاشياء على المعنى الاعظم الشامل للموجود والمعدوم

( ١٩ — حواشي العقائد اول ) فإن النسب لا يكتب بها الا النسب والتصور لا يكتب الا من التصور بخلاف  
اثبات الوجود فإنه يتوقف على الدليل في النسب والاعيان على السواء فإذا لم يتم دليل لم يثبت وجود شيء أصلاً ( قوله والمعدوم  
الثابت في نفس الامر ) وأما المعدوم الفرضي الغير الثابت في نفس الامر فلا نزاع في عدمه ( قوله على وفق ما سبق ) حيث  
قال المصنف سابقاً حقائق الاشياء ثابتة ( قوله أي في قول الشارح ) فيه أن المناسبة مع السابق تقوت حينئذ فلو فسرهما بقول  
المصنف حقائق الاشياء ثابتة كما جوزها بعضهم لكان أنسب



( قوله ولو مجازاً ) أي ولو كان الثبوت في هذا المعنى الأعم الشامل مجازاً ( قوله والمعدومات ) أي الثابتة في نفس الأمر على ما مر ( قوله رداً على الهندية ) هذا بعينه يرجع إلى المولى المحشي لأن الحقائق عندهم لما كانت متميزة بتبعية الاعتقاد فلا يكون قوله حقائق الأشياء ثابتة أي متميزة رداً على الهندية وحل الإشكال أن المتبادر من الكون على قرار واحد ومن التميز بمعنى الثبوت ( ١٤٦ ) الكون والتميز والتقرر في حد ذات الشيء لا بتبعية الاعتقاد ( قوله ما يعني عن اعتبار

هذا التمثل ) وهو قوله  
تقررها وامتيازها مع قطع  
النظر عن فرض الفراض  
واعتقاد المعتقد فيكون  
ثبوتها بتوسط الاعتقادات  
وتبعية لها بمطابقة هذا  
الاعتبار يكون حقاً وعدم  
مطابقته يكون باطلاً ولكن  
هذا التوجيه مثل توجيه  
الحجيب في عدم رفعه أصل  
الاعتراض فتأمل حتى يتضح  
المرام مصنف وقد تقدم  
لك أن معنى الحقيقة هنا  
مطابقة المذهب لنفس  
الأمر الثابت بتبعية الاعتقاد  
وإن هذا يوافق مذهب  
الجمهور فانكار الهندية  
تقرر الحقائق وثبوتها مع قطع  
النظر عن فرض الفراض  
واعتبار المنبر لا ينافي إقرارهم  
بالنظر إلى اعتبار المعتبر  
فصدقها بمطابقة اعتبار  
المعتبر وكذبها بعدمها  
فحصل الفرق بين مذهب  
النظام ومذهب الهندية

أعني ما يصح أن يعلم ويخبر عنه ( قوله أي تقررها الخ ) يعني ليس المراد بالثبوت معناه الحقيقي أعني الوجود الخارجي بل الأعم الشامل للموجود والمعدوم ولو مجازاً وهو تقررها وامتيازها مع قطع النظر عن فرض العارض لأن انكارهم أيضاً لا يخص بالموجودات الخارجية بل بعمها والمعدومات فالمعنى أنهم ينكرون كون الأشياء متصفة بالتقرر والامتياز بحسب نفس الأمر مع قطع النظر عن الاعتقادات وقال الفاضل الحلبي أي تقررها وكونها على قرار واحد فإنه لما كانت أحوال الأشياء بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا في بعض الأوقات وجود شيء فهو موجود ثم اعتقدنا عدمه فهو معدوم فلا يكون شيء من الأشياء تقرر وقرار في شيء من الأوقات وإنما فسرنا الثبوت بالتقرر لأنهم لا ينكرون الثبوت مطلقاً لما عرفت من أنا لو اعتقدنا ثبوت شيء فهو ثابت على رأيهم لكن بالنسبة إلى المعتقد انتهى كلامه وفيه بحث أما أولاً فلأن التقرر على هذا المعنى مع أنه خلاف المصطلح يكون أخص من الثبوت لأنه أريد به الوجود الذي يكون على قرار واحد حيث قال لا ينكرون الثبوت مطلقاً والثبوت هو الوجود سواء كان على قرار واحد أولاً فلا يكون قوله حقائق الأشياء ثابتة رداً على الهندية لأنهم أيضاً قائلون بثبوت الحقائق وإنما يتفون عنها التقرر ولو حمل الثبوت في قوله حقائق الأشياء ثابتة على التقرر لم يكن لذكر ترادف الثبوت والوجود والكون مع ترك المعنى المقصود وجه وأما ثانياً فلأن ما ذكره وجهاً لتفسير الثبوت بالتقرر وهو قوله لما عرفت الخ بعينه جار في التقرر بأن يقال لو اعتقدنا تقرر الشيء فهو متقرر على رأيهم لكن النسبة إلى المعتقد فينبغي أن لا ينكرون التقرر ( قوله يقولون مذهب كذا قوم حق الخ ) فإن قيل ما معنى الحق والباطل هنا إذ ليس هنا نسبة خارجية يطابقها الحكم أولاً بطابقها أجيب هو ما ذهب إليه النظام وهو مطابقة الحكم للاعتقاد وعدم مطابقته له أقول قد سمعت من سابق ما يعني عن اعتبار هذا التمثل مع أنه على هذا لقائدة في إيراد هذه المقدمة بعد القول بأن الحقائق تابعة عندهم للاعتقادات ( قوله هذا الزعم بمعنى القول الباطل ) وهو القول الدال على نسبة لا تطابق الواقع سواء اعتقدها القائل أولاً فلا يرد ما قال بعض الأفاضل أن القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم ويؤيد ما قلنا ما قاله الشارح في المطول في بحث الإسناد الخبري لا يقال المشكوك ليس بخبر ليكون صادقاً أو كاذباً لأنه لا حكم معه ولا تصديق بل هو مجرد تصور كما صرح به أرباب المعقولات لانا نقول لا حكم ولا تصديق للشك بمعنى أنه لم يدرك وقوع النسبة أولاً ووقعها وذهنه لم يحكم بشيء من النفي والاثبات لكنه إذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال زيد في الدار مثلاً مع الشك فكلامه خبر لا محالة ( قال الشارح إن لم يتحقق في الأشياء الخ ) أي إن لم يثبت

وظهر الغنى عن اعتبار التمثل ( قوله فكلامه خبر لا محالة ) قال مولانا خالد عظمه المحشي في حواشيه على  
المطول بأنه كلام لا شبهة على الإسناد وليس بإنشاء فيكون خبراً والالبطل انحصار الكلام فيهما انتهى وحاصل قوله لانا نقول الخ إن  
أهل المعقول اشترطوا الخبر بوجود الأذعان فيه لم رادته لتقصية عندهم بخلاف أهل المرية فإنهم لم يشترطوا ذلك بل اكتفوا  
بكونه مفيداً عند السامع فصورة الشك خبر عندهم لا عند أهل المعقول لعدم الأذعان فيه ومقصود الشارح من هذا الكلام في المطول دفع  
إيراد عن كلام النظام حيث يدل على كون المشكوك واسطة بين الصادق والكاذب مع أن القائل بالواسطة أعماها والجاحظ دون النظام



وحاصله أنه داخل في الكاذب اه (قوله ان لم لا تصاف بنفي النفي) اعلم ان الحلية ان حكم فيها بوقوع وجودي على وجودي فحصلت موجبة وان حكم بعدم وقوعه عليه سالبة بسيطة والا فعدولة وهي اما موجبة معدولة المحمول ان كان الحكم بالاجاب واما سالبة معدولة المحمول ان كان الحكم بالانزاع وهنا قضية خامسة تسمى الموجبة السالبة المحمول وهي التي حكم فيها بثبوت السالبة على الموضوع فالاول والرابع متلازمان فيما اذا وجد الموضوع وهو اخص من الرابع اذا لم يوجد والثاني اعم من الثالث اتهاقا لانه يتحقق اذا لم يوجد الموضوع بخلاف الثالث وكذا اعم من الخامس عند التحقيق لان الخامس (١٤٧) مساو للثالث عنده فالاعم

منه اعم منه واما عند التأخير  
فان الثاني أي السالبة البسيطة  
مساو للخامس أي الموجبة  
السالبة المحمول فهو اعم من  
الثالث أي الموجبة المعدولة  
المحمول فاذا تقرر هذا  
فان قوله اما اذا لم يتصف  
الح مرجعه الى قولنا لاشي  
من الاشياء يتصف بالنفي  
وهو سالبة بسيطة فلا يلزم  
منه قولنا الاشياء متصفة  
بنفي النفي وهو اما موجبة  
معدولة المحمول او موجبة  
سالبة المحمول لان العام  
لا يستلزم الخاص فيجوز ان  
تكون الاشياء ثابتة ولا  
تتصف بالنفي ولا بنفي النفي  
لانها موجبتان قضيتان  
ثبوت الموضوع مطلقا  
ولا موضوع ههنا واما سالبة  
معدولة المحمول ولا يلزم من  
قولنا لاشي من الاشياء  
بمتصف بالنفي قولنا الاشياء  
ثابتة وهو موجبة محصلة

نفي جميع الاشياء التي ادعيت بقولكم لا شي من الحقائق في نفسه مع قطع النظر عن الاعتقاد فقد ثبت شي من الاشياء في نفسه ضرورة انه اذا لم يثبت السلب الكلي تحقق الاجاب الجزئي والالزام ارتفاع التقيضين وان ثبت النفي في نفسه فقد ثبت ماهية في نفس الامر لانه حقيقة من الحقائق قال بعض الفضلاء في تحرير هذه العبارة ان لم يتحقق نفي الاشياء أي ان لم يتصف شي من الاشياء بصفة النفي لم يكن شي منها متفيا اذ المتفيا ما انصف بالنفي وقام به النفي واذا لم يتصف بالنفي لم يلزم الانصاف بنفي النفي ونفي النفي اثبات اذ هو ملزوم له فلزم الثبوت وان تحقق النفي فقد ثبت ماهية من الماهيات اذ من جملة الماهيات النفي وكذا الانصاف بصفة النفي من جملة النفي اقول فيه بحث لانا لاننا لم نعلم انه اذا لم يتصف الاشياء بالنفي يلزم ان يتصف بنفي النفي لجواز ان لا تكون الاشياء ثابتة في نفسها فلا يتصف بشي منها ولو قيل ان عدم الانصاف بالنفي يستلزم الانصاف بنفي النفي بناء على تلازم الموجبة المعدولة المحمول والسالبة لزم الزام منكري أحلى البديهيات بمقدمة خفية عند العلماء بل فاسدة عند الاذكياء على ان شقي التردد ليس على طريق التقيض اذ قد حمل التحقيق في الشق الاول على الانصاف وفي الثاني على الثبوت والالزام من الانصاف ثبوت ماهية النفي اذ انصاف شي بشي اما يستلزم وجود المتيقن له لا ثبوت المتيقن تأمل (قوله يرد عليه الخ) يعني ان عدم ارتفاع التقيضين وكذا اجتماعهما من جملة الموهومات الفاسدة عندهم فلا يلزم من عدم ثبوت نفي الاشياء في حد ذاته ثبوت شي ما في نفسه بل يجوز ان يرتقا ويكون مخيلة من جملة الخيلات فان الفاضل المحشي قال والحق ان الالتزام عليهم ليس مبنيا على عدم ارتفاع التقيضين حتى يرد عليه ما ذكر بل حاصله ان ما ادعيت من نفي الاشياء ان زعمتم انه محيل فقد ثبت مقصودنا وهو ابطال ما ادعيت وان زعمتم انه متحقق ثابت فقد اقررت بثبوت غرضنا ايضا وايا ما تزعمون فمرحبا بالوافق لترض آقول من الاستدلال اثبات ان حقائق الاشياء ثابتة لا مجرد ابطال مذهبهم لينت غرضنا بمجرد كون النفي محيلا يدل على ذلك قول الشارح لنا تحقيقا والزاما (قوله فالصواب في الالتزام ان يقتصر على الشق الاخير) وحاصله انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقا موجودة كانت او معدومة حيث قلتم لاشي من الحقائق في نفس الامر وهذا النفي من جملة الحقائق اذ قد ادعيت بأنه ثابت في نفس الامر حيث تمسكتم في اثباته بالشبهة فقد ثبت بعض ما قعتم فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء انه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر مثل ان يقال ان النفي من جملة الخيلات الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت ما نفي

لانه اعم من المحصلة فلا لزوم بينهما فلم من هذا التحقيق ان في عبارة المحشي نوع قصور تأمل فانه دقيق افاد مضنف (قوله تأمل) وجه التأمل ان هذا الاستلزام ايضا ممنوع والالزام ثبوت النفي المتصف بالنفي والامتناع وبطلانه ظاهر وسيصرح المحشي بمنع هذا الاستلزام (قوله وهو ابطال ما ادعيت) حيث قلتم ان ما ادعيت كلام محيل لأصله وذكر الفاضل المحشي بهذا الكلام قوله واما قول الشارح فقد ثبت فهو هنا استطرادي وانما ذكر لبيان الواقع وعدم احتياجه الى البيان لكونه بداهيا واتما قلنا هو هنا استطرادي اذ يكفينا اقرارهم بأنه لا يتحقق لكلامهم أصلا كما عرفت اه



(قوله على ما قبل) أما قال ذلك لان التحقيق ان العلم والمعلوم متحدان بالذات. فيكون علم كل معلوم من المقولة التي هو منها ان جوهرأ خوهراً وان عرضاً فرعاً ولا يكون العلم مطلقاً من مقولة مخصوصة (قوله فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء) وذلك لان النقي ثابت عندهم في نفس الامر بدليل تمسكهم في اثباته بالشبهة وكذا الحزم ثابت عندهم في نفس الامر حيث قالوا نحن جازمون بنفي الحقائق فيكون المراد (١٤٨) بالحقائق في قولهم لاشي من الحقائق في نفس الامر ما عدا النقي

والجزم به هذا وفيه ان ما ثبت  
بدليل لا يلزم ان يكون ثابتا  
في نفس الامر بل كثيرا  
ما ثبت الشيء مع بطلانه  
في نفس الامر قالني وكذا  
الجزم لا يلزم ان يكون امرا  
ثابتا في نفس الامر بل يمكن  
ان يكون من الخيالات الباطلة  
على ان تخصيص الحقائق في  
القول المذكور بعد غاية  
البعد فالصواب ما ذكره  
بعض المحققين في تحرير  
عبارة الشارح حيث قال يريد  
الشارح انه ان لم يكن الشيء  
وضعا مخصوصا ومعنى متينا  
عارضا للاشياء ثابتا لها بل  
كان من قبيل الخيالات  
الفاصلة لم تكن الاشياء  
منقية اذ المنقى هو الموصوف  
بصفة الشيء واذ لا معنى  
فلا انصاف لشيء به قبلزم  
تحقيق الاشياء وان تحقق  
معنى الشيء وانصفت به الاشياء  
حتى انتفت فقد تقرر  
ماهية من الماهيات  
وتعززت حقيقة من الحقائق

(قوله قد يتوهم الخ) يعني ان بعض الناس توهموا ان السوفسطائية انما ينكرون الحقائق الموجودة في الخارج فلا يلزم من ثبوت النفي ثبوت الحقائق الخارجة فكفونا في توجيه الالتزام بأنه اذا ثبت النفي ثبت الحقائق الموجودة في الخارج لانه قسم من العلم الذي هو قسم من العرض الموجود في الخارج لانه اما كيف أو افعال على ما قبل (قوله ويرد عليه الخ) حاصله انه كيف يمكن الالتزام بشكري أحلى البداهات بأمر خفي فان لهم ان يقولوا لا نسلم ان العلم موجود بل هو من جملة الخيلات والدلائل المثبتة له مخيلات باطلة كيف وقد أنكروا جماعة مثبتة للحقائق فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء من ان عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين لا ينافي كونه ملزوما به اذ لا يجب كون الملزوم به معتقدا لمن منك به اذ مقصود المحكي انه لا يتم الالتزام عليهم بل توسيع دائرة مقالهم لان المنسك به هم المتكلمون وهم لا يقولون بوجود العلم حتى يرد ما ذكر (قوله لا يقال الخ) حاصله انه لا حاجة في توجيه الالتزام على تقدير ان يكون انكارهم مقصوراً على الموجودات الى ما سار بل هو تام بدون لان رد يد هذا الالتزام في التحقق وهو بمعنى الوجود فيصير المعنى ان لم يوجد في الخارج نفي الاشياء فقد ثبت شيء منها وان وجد النفي في الخارج فقد ثبت أمر موجود في الخارج ولا شك ان تلك المقدمات مستدركة لانه رد يد بين وجود النفي وعدمه فان قالوا بعدمه يلزم وجود الاشياء وان قالوا بوجوده فهو المدعى قال الفاضل الحلبي في تحرير هذا السؤال يعني ان هذا الاراد مشترك الورد بين قول ذلك المتوهم وبين قول الشارح لان الشارح أيضا أخذ الوجود في الدليل الالتزامي لان رد يد هذا الالتزام في التحقق اذ يحصل الترديد نفي الاشياء اما محقق أو غير محقق وهو أي التحقق بمعنى الوجود فيحتاج كلامه أيضا الى المقدمات المذكورة والا لم يثبت وجود شيء من الاشياء على هذا التقدير الثاني أي على تقدير تحقق النفي انتهى أقول فيه بحث لانه ان أراد أنه يحتاج نصحيح شقي الترديد الى هذه المقدمات بأن يكون رد يد في الامور الممكنة الموجودة فانه اذا لم يبين تلك المقدمات وجود النفي يكون الشق الآخر محض احتمال فرضي على ما يشعر به قوله فيحتاج كلامه أيضاً الى المقدمات المذكورة فنقول كون الترديد بين الامور الممكنة ليس بلازم اذ يجوز وقوعه في الامور المستعنة سد الطريق الخصم ببحث لا يمكن له التكلم بل مخلوء منه الكتب وان أراد أنه على تقدير فرض الشق الثاني لا يلزم تحقق شيء من الاشياء بدون تلك المقدمات على ما يشعر به قوله والا لم يثبت وجود شيء من الحقائق على تقدير الشق الثاني فهو باطل بديه لانه اذا فرض وجود النفي فقد ثبت المدعى سواء كان محالاً أو ممكناً (قوله لانا نقول ليس ههنا الخ) حاصله ان التحقق ههنا أي في الترديد ليس بمنه الحق أعني

فيلزم بطلان مذهبه انتهى كلام البعض أفاده العلامة عبد الرسول (قوله الى مامر) الوجود  
من ان التفي حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعالم من الموجودات الخارجية (قوله أي في التردد) المراد به التردد  
في قول الشارح في الجواب الالزامي ان لم يتحقق قبي الاشياء فقد ثبت وان تحقق فالتفي حقيقة من الحقائق الخ ليس بمعناه  
الحقيقي بل المراد ههنا الثبوت في نفس الامر وان لم يكن موجوداً في الخارج



(قوله متصفة بالنفي) أي اتصافاً ذهنياً لا خارجياً كاتصاف المتع بالامتاع ومثل هذه تسمى قضية ذهنية كما صرح به المحقق النَوَافِي (قوله إذا لا نزاع في كونه اعتبارياً) وإنما النزاع في ثبوت هذه النسبة بين الأشياء أي كون الأشياء متصفة بهذا الأمر الاعتباري أم لا فعندنا الأشياء متصفة به وإن كان اعتبارياً. وعندهم لا بقوله بل مرادهم نفي نسبة التقرر إلى الأشياء أي نفي اتصاف الأشياء به ثم الظاهر أن هذا المراد قد ظهر من قوله هو أنه لانسبة محققة في نفس الأمر (٤٩٠) حتى تقرر فإن أراد به نفي

الوجود الخارجي إذا لو كان معناه لا يكون الشق الأول من التردد أعني قوله أن لم يتحقق نفي الأشياء فقد ثبت صحيحاً لأنه يكون المعنى أن لم يوجد النفي في الخارج يلزم وجود الأشياء في الخارج ولا شك أن عدم وجود النفي في الخارج لا يستلزم أن يكون الأشياء موجودة في الخارج فلا يلزم وجود الأشياء أن يكون النفي المتصف به جميع الأشياء ثانياً في نفسه معدوماً في الخارج فلا يلزم وجود الأشياء فيه إذ يجوز أن يكون تلك الأشياء متصفة بالنفي المعدوم كالمشع المتصف بالامتاع المعدوم (قوله عدم عامة على اللا أدوية ظاهر) لأنهم لا يدعون إلزام مقدمة من المقدمات حتى يتصور الإلزام معهم بخلاف الطائفتين الباقيتين فإن العنادية يدعون إلزام بعدم الحقائق والعندية يدعون إلزام بعدم ثبوتها في نفسه (قوله قضية تأمل) قل عنه وجه التأمل أن حاصل قولهم بقى تقرر الأشياء وثبوته هو أنه لانسبة محققة في نفس الأمر حتى تقرر فحينئذ يمكن أن يقال أن لم يتحقق نسبة النفي في نفسه فقد محققت نسبة الثبوت إذ الواقع لا يخلو عن إحدى السببتين نعم يرد عليه مثل ما أورد في إلزام العنادية من أن عدم ارتفاع النقيضين من جملة المخيلات عندهم انتهى يريد أن ليس مرادهم بهذا القول نفي التقرر في نفسه إذ لا نزاع في كونه اعتبارياً بل مرادهم نفي نسبة التقرر إلى الأشياء فالمراد بقوله لانسبة متحققة أما نفي جنس نسبة التقرر إلى الأشياء أو نفي جنس مطلق النسبة لأنه إذا لم يثبت نسبة التقرر لم يثبت شيء من النسب وبالمجمل حينئذ يمكن أن يقال أن لم يتحقق نسبة النفي في نفسه يلزم أن يتحقق نسبة الثبوت في نفس الأمر إذ الواقع لا يخلو عن إحدى السببتين فيلزم ثبوت الأشياء وإن محققت نسبة النفي فقد محققت حقيقة من الحقائق في نفس الأمر ففيه أثبات بعض ما قسم وورد عليه أن عدم خلوا لواقع عن أحدهما يحيل تابع لا اعتقاداً وليس في نفس الأمر شيء منها هذا حاصل ما قل عنه فإن قلت أن أراد بقوله الواقع لا يخلو عن إحدى سببتين أنه لا يخلو عن تحقق أحدهما كما يدل عليه السياق فلا نسلم ذلك بل اللازم أن تكون ذات أحدهما باقية ألا ترى أنه ليس شيء من نسبة ثبوت الامتاع وملكه إلى شريك الباري مع تناقضهما متحققاً في نفس الأمر أما الثانية فلنكونها كاذبة وأما الأولى فلأنها لو كانت متحققة في نفس الأمر لوجب تحقق طرفيها هم أنه منصف بالامتاع فيه لكن اتصاف شيء بشيء لا يستلزم ثبوت المثلث له فضلاً عن ثبوت النسبة كما قرر في موضعه وإن أراد أن الواقع لا يخلو عن ذات أحدهما بمعنى أن الأشياء أما متصفة بهذا أو بذلك فتختار أحدها نسبة السلب فلا يلزم من اتصاف الأشياء بها تحققها وثبوتهما حتى يكون فيه أثبات بعض ما قسم لجواز أن يكون اعتبارياً مع اتصاف الأشياء بها كما في لزوم

يصرح به قوله لانسبة حتى تقرر ففهم اللازم يستلزم نفي اللازم فحاصل قولهم بنفي التقرر يؤل إلى قولهم بنفي جنس مطلق النسبة فإذا لم توجد نسبة أصلاً حينئذ يمكن أن يقال أن لم يتحقق إلى آخر ما قل هذا هو المعنى الذي ينبغي أن يقول عليه (قوله قلت إلخ) قال المولى خالد قد مر مراراً أن العندية ينكرون ثبوت الأشياء في نفس الأمر وإنما الثبوت عندهم بحسب الاعتقاد والجواب الإلزامي هو الذي تكون مقدماته مثلاً عند الخصم فكيف يتم على العندية دعوى التقرر والتغير في نفس الأمر فظهر أن قول الشارح إنما يتم على العنادية قول متين لا يحدشه تأمل الحثالي ولا ما عند السالكوني اهـ



( قوله يعني انه تام على العندية الخ ) أقول كلامه في شرح المقاصد ليس على طريق الالتزام فلا بأس بمخالفته للجواب  
اللزامي على ان كلامه ( ١٥٠ ) ظاهري عند الشارح والتحقيق انه لا سبيل الى البحث معهم كما صرح به بعد

الزوم ووحدة الوحدة الى غير ذلك مما يتكرر نوعه قلت قد مر ان ليس المراد بالتحقق الوجود بل المراد التقرر والتجيز في نفس الامر فاذا كان النفي أمراً في نفسه كان متبهماً عما هو فرض محض ولو في الذهن ولا يكون تابعاً للاعتقاد والترض المحض كما زعمه العندية هذا ما عدى ولعل ما عدى خبري أحسن من هذا ( قوله قال في شرح المقاصد ) تأييد لقوله فيه تأمل يعني انه تام على العندية على ما قال في شرح المقاصد وإشارة الى ان بين كلاميه نوع تدافع ( قوله حيث اعترفوا بحقيقة اثبات الشيء ونفيه ) وفي بعض النسخ بحقيقة اثبات الشيء أو نفيه والترديد ناظر الى قول كل منهما أعني انكار الحقائق وادعاء كونها خيالات وانكار ثبوتها وادعاء كونها تابعة للاعتقاد وأما أورد كلمة أو مع انهم اعترفوا بهما نظر الى ان في اثبات التناقض يكفي احدهما ( قوله هذا دليل اللادرية ) وفيه إشارة الى دليل العندية أيضاً حيث قال فان الصغراوي يجد الكفر في فيه مرأ ( قوله وحاصله انه لا وثوق بالبيان الخ ) أما انه لا وثوق بالبيان أو بالبدئية فلتطرق التهمة الى الحس وبديه العقل وأما انه لا وثوق بالبيان أي بالدليل فتفرعه على البيان فساد فساد ( قوله وغرضهم الخ ) دفع لما يتوهم من ان في كلام اللادرية أيضاً تناقضاً فان تمسكهم بما ذكر بدل على ان غرضهم اثبات أمر أو نفيه لا الجزم بثبوت أمر أو انتفائه مع انهم يدعون الشك في جميع الحقائق بل في الشك أيضاً ووجه الدفع ظاهر ( قوله اطلاق الفلظ منهم ) بناء على زعم الناس والا فهم يشكون في وجود الحس وفي افادته وفي غلظه الخ بل في الشك أيضاً ( قوله قلت قد تنسار ) كما في قوله تعالى \* قد يعلم الله المعوقين \* ( قوله على ان الفلظة الخ ) أي يجوز أن يكون الفلظ قليلاً بالنسبة الى الاحساس الواقع كثيراً في نفسه ولا منافاة بين الفلظة الاضافية والكثرة في نفسه فيكون المعنى والحس قد يغلط غلطاً قليلاً بالنسبة الى عدم غلظه كثيراً في نفسه قال بعض الفضلاء هذا مبني على ما هو المشهور والتحقيق ان قد الداخلة على المضارع قيد الفلظة بحسب الزمان ولا شك أن ثبوت الفلظة بحسب الزمان لا ينافي الكثرة الاضافية بحسب المادة تأمل ( قوله ان قلت ابل الخ ) اثبات للمقدمة المنوعة بقوله غلط الحس الخ فان اللادرية لما تمسكوا بأن الحس قد يغلط في بعض المواد ومتى كان كذلك يجوز أن يغلط في جميعها فالجزم يجوز أن يغلط في جميعها فلا يكون مفيداً للعلم ومنع الشارح العلامة كبرى القياس بأنها لا نسلم انه اذا كان غلطاً في بعض المواد يلزم جواز غلظه في جميعها فان الغلط في البعض انما هو لاسباب جزئية وهو لا ينافي الجزم في بعض آخر بسبب انتفاء جميع الاسباب الموجبة له عاد المستدل وقال ان قولنا متى كان الغلط في بعض المواد ثابتاً يجوز أن يغلط في جميع المواد لجواز أن يكون للغلط العام سبب عام متحقق في جميع المواد والجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط متعذر فلا يختص الجزم ببعض المواد وهو المطلوب وبما حررنا لك ظهر ان جواز وجود السبب العام كاف في اثبات المقدمة للمنوعة وان قوله فمن أين نجزم مقدمة لها مدخل في اثبات المقدمة المنوعة لا انه رد على الشارح فما قاله الفاضل الجلي من ان قول الشارح قلنا غلط الحس الخ في قوة المناقضة فلا وجه لقول المحشي ان قلت ابل الخ أما أولاً فلا نه أورد كلامه بلعل المفيد للتجوز والاحتمال

حديث التناقض في شرح المقاصد أيضاً فكيف يكون قوله بعدم التمام على العندية هنا منافية لكلامه في شرح المقاصد على انه سيصرح بأن اختبار توجيهه في كتاب وآخر في آخر ليس معه تدافع أفاده مصنف ( قوله وانما أورد كلمة أو الخ ) قال المولى خالد الاتيان بكلمة أو إشارة الى ان كل واحد من المتعاطفين قول طائفة فقوله حيث اعترفوا بحقيقة الاثبات شيء أي العنادية حيث قالوا ما من قضية بدئية أو نظرية الا ولها معارضة هاومها وقوله أو نفيه أي العندية حيث أنكروا ثبوت الاشياء الا بتبعية الاعتقاد وقالوا ليس في نفس الامر شيء بحق اه ( قوله تأمل ) وجه التأمل ان الكثرة الاضافية تعتبر بالقياس الى الفلظة فيكون الاحساس الواقع قليلاً بالنسبة الى الغلط وليس كذلك فالاولى ان تعتبر الكثرة بالقياس الى الوحدة ( قوله لها مدخل الخ ) وجه مدخلها

في اثبات المقدمة المنوعة ان عدم الجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط يفهم منها لان ابن استفهام أنكراري وعدم الجزم يستلزم جواز وجود السبب العام وهو كاف في اثبات المقدمة للمنوعة أفاده مولانا خالد



( قوله ليس بشيء ) اما أولا فلما مر من ان جواز وجود السبب العام كاف في اثبات المقدمة المنوعة وأما ثانيا فلما مضى من ان ( قوله فمن أين نجزم الخ ) مقدمة لها مدخل في اثبات المقدمة المنوعة لانه رد على الشارح رحمه الله ( قوله وفيه بحث ) فيه بحث لانه ان أراد ان الجزم الذي تقينا الحاجة اليه هو الجزم بالمحسوس فاذا لم يكن المحسوس مجزوما به يصير شاهد الحس منهما بقلطه في جزمه بذلك المحسوس فظاهر ان الجزم الذي تقينا الحاجة اليه ليس الجزم بالمحسوس بل الجزم بانتفاء أسباب الغلط وان أراد ان ذلك الجزم هو الجزم بانتفاء أسباب الغلط وفيه يستلزم ان يصير شاهد الحس منهما بالغلط في المحسوس فالاستلزام غير مسلم كيف وذلك يؤدي الى توقف العلم بالمحسوس على الاطالة بجميع أسباب ( ١٥١ ) الغلط والجزم بانتفاء ذلك

دون الجزم واليقين فلا يتم به اثبات المقدمة المنوعة واما ثانيا فلان الشارح لم يدع الجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط حتى يتوجه عليه قوله فمن أين نجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط ليس بشيء ( قوله قلت الخ ) حاصله منع للمقدمة القائلة بأنه يجوز أن يكون سبب عام للغلط العام بانا لان لم ذلك فان بديهية العقل جازمة بانتفائه في بعض المواد كما في مثل ادراك حلالة العسل جزما عاديا لا ينطرق اليه شائبة وهم الغلط وامكان تحققه في نفسه لا ينافي الجزم العادي للذكور كما في العلوم العادية فاننا نجزم ان جبل أحد لم يتقلب ذهابا جزما يقينيا مع امكان الانقلاب اليه في نفسه وقد يقال لاحاجة لنا الى الجزم بذلك بل الواجب استفاؤه في نفس الامر ومصدقه ان حصول الجزم بالمحسوس من بذاهة العقل وفيه بحث لان مشاهدة الحس لما صار منهما بالغلط لا يكتفي في حصول العلم عدم غلطه في نفس الامر بل لابد من العلم بكونه صحيحا غير غلط ( قوله وان صح ذكره الى آخره ) يعني وان صح ذكر الذك المضموم في تعريف العلم لعدم اختصاصه باليقين بل هو شامل للظن والجهل المركب كما ان العلم المعروف هنا كذلك وما قاله الفاضل المحشي في توجيه هذه العبارة من انه اشارة الى رد ما قبل لو جعل المذكور من الذك بالضم يلزم تعريف الشيء بنفسه لانه بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به فاجاب بأن الذك بالضم أعم من العلم لتساوله الظن والجهل المركب لان كل واحد منهما يحصل في القلب كما ان العلم يحصل في القلب فجاز التعريف به ليس بشيء اذ لا معنى لتوهم الدور لان الذك بالمعنى القوي والعلم المعروف بالمعنى العرفي على انه اذا كان المذكور عاما والعلم خاصا يجب ان يحمل التجلي على الانكشاف التام ليكون التعريف بالمساوي فلا معنى لقول الشارح أي يتضح ويظهر فانه تعميم للتجلى بحيث يشمل التام وغيره ويدل عليه قوله لكنه ينبغي ان يحمل التجلي اه ( قوله حملا الخ ) علة لقوله وانما لم يجمعه من المضموم وفي شرح المقاصد ما يشعر بأنه من الذك المضموم حيث قال أي صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه لكن الشارح قال بعده وقد يتوهم ان المراد بالمذكور المعلوم الا انه ترك ذكر المعلوم تقاديا عن الدور انتهى ولا يخفى ان قوله وقد يتوهم يدل على انه ليس من الذك المضموم فلا بد ان يقال

شرح المقاصد عبارة المقاصد وعدل عن الشيء الى المذكور ليعم الموجود والمعدوم وقد يتوهم ان المراد به المعلوم لان في ذكر العلم ذكر المعلوم وعدل اليه تقاديا عن الدور اه وقال المولى السبكي في حاشيته على هذا المقام ان وجه التعبير بالتوهم انه لا يلزم من كون المعلوم مذكورا ارادة المعلوم من لفظ المذكور فدليل التوهم لا يثبت مدعاه اه بالمعنى ( قوله يدل على انه ليس من الذك المضموم ) مع ان أول كلامه كان مشعرا بأنه منه فبين كلاميه في شرح المقاصد تدافع فلا بد من التأويل بأن يقال ان نسبة التوهم ليس لاجل الخ لكن يبقى شيء وهو انه كيف يتصور من ذكر قوله وقد يتوهم ان المراد الخ بعد التفسير بما يشعر بأنه من المضموم ان المذكور بعد يتوهم الخ متحد مع ما يشعر به التفسير المذكور بل هو صريح في انه غيره فالصواب ان يمنع أشعار التفسير بكونه من الذك المضموم مستندا بأن الأشعار انما يكون اذا كان قوله ويلتفت اليه عطفاً على



يذكر والظاهر انه ليس كذلك اذ الالتفات ليس بمعنى العلم بل هو بعد العلم بشئ بل هو عطف على ينكشف ويقيد بسبب العطف بقوله بها اذ العطف على مقيد بشئ يرجع اعادة ذلك القيد في المعطوف كما صرح به الشارح في المطول ذكر ليان ان المراد بانكشف ما يذكر أي يعبر عنه بتلك الصفة ان يلتفت اليه بها لا يحصلها بها بعد ان لم يكن حاصلها فعلي هذا اندفع ما سياتي عن الفاضل الجلي (١٥٢) من التداق بين ما هنا وبين ما ذكره في شرح المقاصد ولا حاجة الى ما سيبذكره

المولى الحشى (قوله أعني النفس) ان كان التعريف لمطلق العلم الشامل لعلم الواجب وغيره قد ذكر النفس على سبيل التمثيل وان كان لعلم الخلق فقط فمحله منحصر في النفس وسبب المولى الحشى الى جواز الامرين (قوله لان التميز الذي اوجبه الخ) يعني ان كون تلك الصفة موجبة لكون المحل مميزاً يوجب ان يكون التميز لتلك المحل لا للصفة واذا كان كذلك فلا بد من اعتباره (قوله توجب لمحلها التميز فقط) اما قال هذا ولم يقل خرج الصفات التي لا توجب التميز اشارة الى ان المخرج لتلك الصفات ليس مجرد قوله توجب بل الإيجاب المتعلق بالتمييز لان تلك الصفات أيضاً موجبة لشيء الا ان ذلك الشيء ليس التميز بل التميز وبذلك يتوصل الى قاعدة

ان نسبة التوهم ليس لاجل انه جعل المذكور بمعنى المعلوم بل لاجل توهم ان ذكر المعلوم يستلزم الدور وان تغير اللفظ يدفعه وأما ما قاله الفاضل الجلي من ان بين ما ذكره الشارح ههنا وبين ما ذكره في شرح المقاصد تداقاً ظاهراً حيث جعل المذكور فيه من المذكور المضمون فليس بشئ لان اختيار توجيهه في كتاب وآخر في كتاب آخر ليس من التداق في شيء (قوله لكن عدداً عاماً مخالف العرف واللغة) قل عنه ولا يمكن الفرق في الادراك الحسى بين البهائم وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء شاملاً كما يشعر به كلمة من في قوله لمن قامت هي به غير مقيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى ويمكن ان يقال ان العلم المتنى عن البهائم هو العلم الغير الاحساسى وأما العلم الاحساسى فهو ثابت لها فلا مخالفة وقبل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لانفس الاحساس بدليل قولهم المندرك انما هو العقل وبدليل انه سيجى ان الحواس انما هي آلات للادراك فلا يرد المخالفة (قوله أي قبض التميز) فيكون التقدير صفة توجب تميزاً لا يحتمل متعلقه قبض التميز والمعنى انه امر حقيقي قائم بمحله أعني النفس بوجب له ان يميز الشيء عما عداه تميزاً لا يحتمل ذلك الشيء المتعلق قبض ذلك التميز فلا بد من اعتبار المحل لان التميز الذي اوجبه الصفة انما هو صفة له فان التميز ظاهراً هي النفس والصفة آتية لتمييز ولذا قيل توجب تميزاً ولم يقل تميز تميزاً ولا بد من اعتبار المتعلق فان تميزه انما هو لشيء يتعلق به وهو الذي لا يحتمل قبض التميز فقوله صفة يتناول العلم وغيره من الصفات كالحياة والسواد وغيرهما وقوله توجب تميزاً خرج من الحد الصفات التي توجب لمحلها التميز فقط لا التميز وهي ما عدا الصفات الادراكية فان القدرة مثلاً توجب ان يكون محلها متميزاً عن الغائز لان يكون محلها مميزاً للشيء بخلاف الصفات الادراكية فانها توجب لمحلها التميز للاشياء كما توجب التميز عن الاشياء وقوله لا يحتمل القبض أي لا يحتمل قبض التميز بوجه من الوجوه خرج الظن والشك والوهم والجهل المركب والتقليد فان الظن والشك والوهم توجب لمحلها تميزاً يحتمل القبض في الحال والجهل المركب والتقليد يوجبان تميزاً يحتمل قبضاً في المال اما في الجهل فلان الواقع في نفس الامر خلافه فيجوز ان يطعم عليه فيما بعد وأما في التقليد فلعدم استناده الى موجب من حسن أو بدنية أو عادة أو برهان فيجوز ان يزول بتقليد آخر ثم ان كان المعروف العلم الشامل لعلم الواجب وغيره يجب ان يترك الإيجاب المفهوم من قوله توجب علماً سواء كان بطريق السببية كما في علم الواجب أو بطريق العادة كما في علم الخلق وان كان المعروف علم الخلق يجب تخصيصها بالإيجاب العادى على ما هو المذهب من استناد جميع المعتقدات الى الله تعالى ابتداء فالعلمى ان العلم صفة قائمة بالنفس بخلقها الله تعالى عقيب خلقها بالشيء

جلية وهي ان كل ما كان صفة لشيء فهي موجبة لتمييز ذلك الشيء عن غيره فتميز الموصوف عن غيره فقدر توجب مشترك بين جميع الصفات ويتفرد كل منها بخصوصية ففي العلم إيجاب تميزاً لعالم الشيء عن غيره وفي القدرة إيجاب تأثير القادر في غيره وفي الإرادة إيجاب صدور المقدور على وفقها وفي الحياة إيجاب الادراك والحركة الارادية وهكذا وعلى هذا يكون الحصر المستفاد من قوله فقط اضافة أي بالنسبة الى إيجابها تميزاً للمحل عن شيء واليه أشار للمولى الحشى بقوله لا التميز لشيء



(قوله مع اعتقاد أنه لا يكون إلا كذا) أي حال كون الاعتقاد مصاحباً بعدم كون ذلك الشيء في نفس الآن اكتشافاً  
وجه موافقة القول المذكور كون المراد من التقيض تقيض التميز أنه ميانى (١٥٣) - إن التميز في تصديق النفي

توجب أن يكون النفس مميزاً له بميزاً لا يحتمل التقيض قال بعض الفضلاء فيه أن إخراج الشك  
والوهم من تعريف العلم لا يعرف وجهه لأن كلا منهما تصور على ما بين في محله والتصور داخل  
في التعريف بناء على أنه لا تقيض له أصلاً فلا وجه لإخراجه بل لا وجه لصحة أصلاً قلت الشك  
والوهم من حيث أنه تصور للنسبة من حيث هي لا تقيض له وهما بهذا الاعتبار داخلان في العلم وأما  
باعتبار أنه يلاحظ في كل منهما النسبة مع كل واحد من النفي والاثبات على سبيل التجويز المساري  
أو المرجوح ولذا يحصل التردد والاضطراب فله تقيض فإن النسبة من حيث أنه يتعلق بها  
الاثبات بناتضها من حيث أنه يتعلق بها النفي وهما بهذا الاعتبار خارجان عن العلم صرح بهذين  
الاعتبارين السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الأصول (قوله كما هو الظاهر)  
لأنه الأسبق إلى الفهم لأنه مذكور صريحاً ولأنه موافق لما قالوا أن اعتقاد الشيء كذا مع  
اعتقاده لا يكون إلا كذا علم ومع احتمال أنه لا يكون كذا احتمالاً مرجوحاً ظن وفيه إشارة  
إلى جواز وجه آخر لكنه غير ظاهر بأن يراد تقيض المتعلق ويكون المراد بالتمييز المعنى المصدري  
أعني الكشف والابضاح فالمعنى صفة توجب لمحلها أن يكشف لتعلقها بحيث لا يحتمل المتعلق تقيضه  
وحيث تكون الصفة نفس الصورة والنفي والاثبات لا ما يوجبها أو يكون المراد بالتمييز الصورة  
والنفي والاثبات وحيث تكون الصفة ما يوجبها ولا يخفى ما فيه لأن الشيء لا يكون محتملاً لتقيضه  
أصلاً إذ الواقع لا يكون إلا أحدهما فلا وجه لذكره إلا أن يقال المتعلق وإن لم يكن محتملاً لتقيضه  
في نفس الأمر لكن يحتمله عند المدرك بأن يحصل كل منهما بدل الآخر فشكل واحد من التصور  
والتصديق صفة توجب كشفاً وإيضاحاً لا يحتمل متعلقه تقيضه عند المدرك أما في التصور فلا تناف  
للتقيض وأما في التصديق فلأن متعلقه أعني وقوع النسبة مثلاً في نفس الأمر له تقيض هو اللا وقوع  
فيه فإذا لم يكن التصديق أعني ادراك الوقوع أو اللا وقوع جازماً مطابقاً مأخوذاً من حسن أو  
بسيئة أو عادة أو برهان احتل متعلقه أعني الوقوع مثلاً لتقيضه وهو اللا وقوع إذا كان بجميع  
الشرائط المأخوذة لا يكون متعلقه محتملاً لتقيضه أصلاً لافي الحال ولا في المآل فيكون متعلق  
التصديق على هذا التقدير وقوع النسبة أولاً وقوعها لا الطرفين إذ لا معنى لاحتمالها تقيض نفسها  
وهذا أعني حمل الاحتمال على حصول أحدهما بدل الآخر مع أن المتبادر من احتمال الشيء الآخر  
أنه يجوز أن يتصف به كما في الاعتقاد الظني فإن طرفيه يجوز أن يتصف به وبتقيضه وهو وجه عدم  
ظهور هذا الوجه ويحتمل أن يراد تقيض الصفة وسيجيء بحججه أن شاء الله تعالى (قوله وعدم  
الاحتمال صفة متعلقة الخ) يعني أن ضمير الفاعل المنتزعة لا يحتمل وإرجع إلى المتعلق الدال عليه  
لفظ التمييز فإن التمييز أعني يكون شيء معين وأما لم يكن واجباً إلى نفس التمييز لأنه أن كان  
المراد به المعنى المصدري فلا تقيض له أصلاً لافي التصور ولا في التصديق وإن كان ما به التمييز أعني  
الصورة والنفي والاثبات فلا معنى لاحتماله تقيض نفسه إلا أن تتكلف بمثل ما مر أو بأن المراد

والاثبات ويأتي من المولى  
الحشى أن المراد بهما المعنى  
النفي أعني اثبات شيء  
لشيء وفيه عنه وسياي  
أيضاً أن المراد من متعلق  
التمييز فيه الطرفان إذا  
عرفت هذا فتقوى لاشبه  
في أن قولهم مع أنه لا يكون  
الا كذا نفي لاحتمال  
التقيض حتى يكون ذلك  
الاعتقاد علماً لا ظناً وغيره  
ولاشبه في أن الذي ظاهراً  
ذلك القول هو نفي كون  
الشيء كذا نفي كون الشيء  
كذا تقيض اثبات كون  
الشيء كذا والتمييز في  
التصديق كان عبارة عنها  
فيكون هذا القول مع ما قلنا  
من أن المراد من التقيض  
تقيض التميز متوافقين  
وقس عليه قوله ومع احتمال  
أنه لا يكون كذا أي عند  
المعتقد في الحال لتمييز عن  
الجهل المركب والتقليد  
فيصح حمل قوله ظن عليه  
فظهر أن الاستشهاد في  
القول المذكور ثابت فيما  
يبد مع في الموضوعين أفاده  
العلامة عبد الرسول رحمه

(٢٠ - حواشي العقائد أول) الله (قوله فلا تقيض له أصلاً) لأن التميز من التصورات لكونه مفرداً ولا تقيض لها (قوله) فلا معنى  
لاحتماله تقيض نفسه) إذ الواقع لا يكون إلا أحدهما فكيف يحتمل أحدهما الآخر (قوله بمثل ما مر) أي بأن يراد باحتمال التميز تقيض  
نفسه حصول ذلك التقيض بدله فإن كان التميز الاثبات فيحتمل في الظن والجهل المركب والتقليد أن يحصل بدله النفي وإن بالعكس فيالعكس



(قوله ورود كل منهما) أي من التميز الذي هو الاثبات مثلاً وتقبضه الذي هو النفي أو بالعكس (قوله على متعلقه) أي متعلق التميز الذي هو الطرفان على هذا التقدير وحاصله أن يتصف الطرفان بكل من التميز وتقبضه على سبيل البدل وعلى هذا يراد بالنفي والاثبات معناهما اللغوي وعلى تقدير التكلف بمثل ما مر يراد منهما إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة فمعنى الاحتمال على تقدير التكلف المذكور حصول كل بدل الآخر وعلى التقدير الثاني أنصاف المتعلق بكل منهما على البدل وإليه أشار بقوله فحيث أن أي حين أن يراد ورود كل منهما بدل الآخر على متعلقه (قوله أعني الشيء) أي الشيء كذا والحاصل أن الشيء كذا أي الطرفان حين اعتقاده (١٥٤) كذا محتمل أي متصف بعدم كونه كذا احتيالا مرجوحاً في الظن قاله.

المحمّل هو المتعلق الذي هو الطرفان لا التميز فحمل المحمل للتقبض التميز بخلاف هذا القول المشهور (قوله والمعروف للعلم بهذا) قيل قد تقرر عندهم أن التعريف الذي ذكره الشارح أولاً للشيخ أبي منصور الماردي رئيس الماردية والمصنف منهم وهذا التعريف الذي ذكره ثانياً للشيخ أبي الحسن الأشعري رئيس الأشاعرة والشارح منهم (قوله فهو مذهب الفلاسفة الخ) قال في شرح المواقت ما حاصله أن الحكماء أثبتوا الوجود الذهني بأننا تصور مالا وجود له في الخارج أصلاً كالممتنع مطلقاً واجتماع التقبضين والضدين والعدم

ورود كل منهما بدل الآخر على متعلقه فحيث يرجع إلى احتمال المتعلق لهما مع مخالفته لما اشهر من أن اعتقاد الشيء كذا مع العلم بأنه لا يكون إلا كذا علم ومع احتمال أنه لا يكون كذا ظن فانه صريح في أن المتعلق أعني الشيء محتمل (قوله وصف به التميز مجازاً) وصفاً للمتعلق اسم فاعل بصفة المتعلق اسم مفعول (قوله ثم التميز الخ) يعني أنه إذا كان المراد بالتقبض قبض التميز فالمراد بالتميز ما به التميز أي الأمر الذي به تميز النفس للشيء لا المعنى المصدري أعني كون النفس مميّزاً إذ ليس له قبض بخصاله المتعلق لأن التصور ولا في التصديق وهو ظاهر وذلك لأن الأمر في التصور الصورة وفي التصديق النفي والاثبات مثلاً إذا تعلق علمنا بماهية الإنسان حصل عند النفس صورة مطابقة لها لا قبض لها أصلاً بها تميزها عما عداها وإذا تعلق علمنا بأن العالم حادث حصل عندها اثبات أحد الطرفين للآخر بحيث تميزها عما عداها لكنه قد يكون مطابقاً جازماً مأخوذاً من بديهية أوحس أو دليل فلا يحتمل التقبض أعني النفي وقد لا يكون فيجعله خلاصة تعريف العلم بأنه أمر قائم بالنفس بوجوب لها أمراً به تميز الشيء عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك الشيء قبض ذلك الأمر ويرد عليه أمور الأول أنه يلزم أن لا يكون العلم نفس الصورة والنفي والاثبات بل ما يوجبها مثلاً لا يكون العلم بالإنسان صورة الحاصلة عندها بل ما يوجب تلك الصورة ضرورة والثاني أنه يلزم أن لا يكون التصور والتصديق قسمي العلم لأن التصور على ما قالوا هو الصورة الحاصلة والتصديق هو النفي والاثبات والثالث أن القول بالصورة فرع الوجود الذهني والمعروفون للعلم بهذا التعريف ينكرونه والرابع أن إرادة الصورة من التميز خلاف للظاهر والخامس أن النفي والاثبات ليسا بتقبضين لارتقاعهما عند الشك أقول ويمكن الجواب عن الأول بأن المعروفين للعلم بهذا التعريف يلتزمون بأن العلم ليس نفس الصورة والنفي والاثبات فأنهم يقولون أنه صفة حقيقية ذات إضافة لمخلقه الله تعالى بعد استعمال العقل أو الحواس أو الخبر الصادق تستتبع انكشاف الأشياء إذا تعلقت بها كما أن القدرة والسمع والبصر كذلك ولذا كتب الغثي في هذا المقام والعلم ليس نفس الصورة بل صفة توجبها وما هو المشهور من العلم هو الصورة الحاصلة في النفس فهو مذهب الفلاسفة القائلين بانطباع الأشياء في النفس وهم يتفونهم وعن الثاني بأنه إن أراد بقوله أنه يلزم أن لا يكون

التصور

القابل للوجود الخارجي المطلق ونحكم على مالا وجوده

في الخارج أصلاً ثبوتية صادقة في نفس الأمر ككونها محكوماً عليها بالإمكان العام وككونها ملزومة ولازمة لبعض الأشياء وككون المدّعى أخص من المعلوم إلى غير ذلك من الأحكام الإيجابية الصادقة في نفس الأمر سواء كانت على تلك المفاهيم أم لا حاصدة هي عليه من الأفراد الغير الموجودة أصلاً. والحكم على تلك الأمور المتصورة بتلك الأحكام الثبوتية يستدعي ثبوت تلك الأمور المتصورة إذ ثبوت شيء في نفس الأمر فرع ثبوت المثبت له في نفسه وإذا ثبت أنه ليس ثبوت تلك الأمور المتصورة لنا في الخارج أصلاً ثبوتها في الذهن وهو المطلوب



( قوله بشارك الوجود الخارجي ) فان كان الوجود الخارجي جوهرأ كان للوجود الذهني أيضا جوهرأ أو عرضا ضررأ والشبح والمثال ليس الا امرأ متخيلا متوحما كالصورة المتوهمه في المرآة فينبغي ان يكون بعيد ( قوله وأما كون متعلقها الخ ) أي النفي والاثبات وحينئذ يكون المراد منهما الإيقاع والانزاع اللذين هما عين التصديق بأن النسبة واقعة أو ليست بواقعة وحينئذ لا يكون متعلقها الطرفين بل أما النسبة الخبرية ان لم يثبت النسبة التقيدية أو وقوعها ولا وقوعها ان أثبت وهذا على مذهب الحكماء من ان التصديق بسيط أو المجموع المركب من الطرفين والنسبة أو المجموع ( ١٥٥ ) المركب منها ومن وقوع

التصور والتصديق قسمي العلم أن لا يكون العلم منقسم اليهما بالذات فسلم ان لا ضرر في ذلك وان أراد أنه يلزم أن لا يكون منقسم اليهما أصلا فهو ممنوع فان العلم باعتبار إيجابه النفي والاثبات تصديق وباعتبار عدم إيجابه شيء منهما تصور أشار المحشي الى ذلك بقوله والعلم بهذا المعنى ينقسم الخ وأما التصور والتصديق ليس الا نفس الصورة والنفي والاثبات فقد عرفت أنه مخترع الفلاسفة وعن الثالث بأن المراد بالصورة الشبه والمثال الشبه بالتخييل في المرآة وأن هذا من الوجود الذهني فان مرادهم بالوجود الذهني أمر بشارك الوجود الخارجي في تمام الماهية ويتأمله وتن الرابح بأنه مبنى على المساهلة والاعتماد على فهم السامع لقطع بأن المحتمل للنقيض هو التمييز بمعنى الصورة والنفي والاثبات دون المعنى المصدري وعن الخامس بأن المراد بالنفي والاثبات المعنى اللغوي وهو اثبات أحد الطرفين للآخر وعدم اثبات أحدهما للآخر ولذا جعلوا متعلقهما الطرفين لا ادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة على ما هو مصطلح الفلاسفة تأمل في هذا المقام فانه من مظارح الاذكياء ( قوله ومتعلقه الطرفان ) هكذا وقع في عبارة السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول والظاهر أن المراد به المعنى اللغوي وهو أنهما يتعلق بالطرفين أعني المثبت والمثبت له وأما كون متعلقها النسبة أو الوقوع أو اللائق أو المجموع فمن مصطلحات أهل النطق وتديقافهم والمشايع يتحاشون عن ذلك ( قوله والعلم بهذا المعنى ينقسم الخ ) جواب سؤال وهو أن العلم على هذا التقدير لا يكون منقسم الى التصور والتصديق وقد سبق تحررهما : ( قوله فان المعاني ما ليست الخ ) دليل لقوله بناء على عدم الخ يعني أن شمول التعريف لادراك الخواص مبني على أنه لم يقيد بالمعاني بخلاف ما لو قيد ويقال بأنه صفة توجب تميزا بين المعاني لا بحتمل النقيض فانه لا يشمله لان المعاني ههنا ما يقابل الاعيان واعلم أن التقييد بالمعاني وعدمه مبني على أن ادراك الخواص هل هو قسم من العلم أم لا فمن قال أنه قسم منه كالشيخ الأشعري ومتابعة ترك قيد المعاني فيدخل فيه الاحساس ومن لم يقل أنه علم بل هو ادراك مخالف بالماهية للعلم بحصل بالخواص ذكر قيد المعاني وأراد بها ما يقابل الامور المحسوسة بالحس الظاهر ثم أن منهم من نفى الخواص الباطنة وقال أن النفس مدركة للجزئيات المعنوية فلم يقيد المعاني بالكيفية ومنهم من أثبتا فقيدها بها اخراجا لادراك الخواص الباطنة فانه ادراك للمعاني الجزئية ويسمى ذلك الادراك تخيلا وتوها ( قوله لكن يرد عليهم الخ ) يعني يرد على من

اما جزئي مادي أولا والاول اما أن يكون محسوسا بأحدى الخواص الظاهرة أو غير محسوس بها والمحسوس اما أن يكون ادراكا موقوفا على حضور المادة قادرا كه الاحساس أولا قادرا كه التخيل وادراك غير المحسوس هو التوهم وأما غير الجزئي المادي فاما أن لا يكون جزئيا بل كليا أو يكون جزئيا غير مادي وأيا ما كان قادرا كه العقل انتهى وعلى هذا ينبغي أن يترك المولى المحشي قوله تخيلا ويقتصر على التسمية بالتوهم لكن ذكر الشارح في شرح التلخيص أنهم يقولون للتوهم قوة تخدومه وهي التي لها قوة التركيب والتفصيل بين الصور والمعاني الجزئية وتسمى عند استعمال العقل ايها مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة اه وقال أيضا أنهم يسمون حكم الوهم تخيلا ذكر أبو علي في الشفاء ان القوة المسماة بالوهم هي الرتبة الحاكمة



في الحيوان حكماً غير عقلي ولكن حكماً تخيلاً اه فليس يمكن أن يقال أن نسبة ذلك الادراك تخيلاً باعتبار استعمال القوة  
التخيلية في تركيب متعلقه ونسبته بالتوهم باعتبار أن التوهم واسطة في ادراك العقل ذلك المعنى الجزئي ولما كان الاعتباران  
متقاربين كان كل من الاسمين باعتبارهما « أفاده المحقق عبد الرسول رحمه الله ( قوله لان كلاماً عاماً هو الخ ) لا يخفى أنه لا يفرق  
بين هذا وبين العلم بالجزئي ( ١٥٦ ) قبل الرؤية بعوارض منخضة فتسلم ان المدرك في الجزئي قبل الرؤية للمعنى

زاد قيد المعاني أنهم صرحوا بأن الجزئيات العينية المحسوسة بالحس الظاهر قد تدرك علماً بأن تدرك  
بجميع العوارض اللاحقة لها بحيث يمتاز عن كل ما عداها بدون حضورها موادها عن الحس كما اذا  
علم زبداً قبل رؤيته بعوارض منخضة له بحيث يمتاز عن جميع ما عداها وقد تدرك احساساً بأن  
تدرك مكينة بالواحق والعوارض المادية مع حضور المواد عند الحس كادراك زبد عند رؤيته  
والمدرك على كلا التقديرين الجزئي المحسوس مع أنه يلزم على هذا التعريف أن لا تدرك الجزئيات  
العينية علماً لأنه لا يوجب تميزاً بين المعاني بل بين الاثبات المحسوسة ( قوله وغاية ما يستكشف الخ )  
حاصل الجواب ان الامر المدرك بدون احضاره عند الحس معنى لا عين لان ادراكه بهذا الاعتبار  
على وجه كلي اذ هو بمشخصات كلية يجوز العقل اشتراكها بين كثيرين لعدم ملاحظة خصوصية  
المادة لكن انحصار في الخارج في فرد واحد فهو ادراك الامر كلي انحصار في فرد واحد فلا يكون  
ادراكاً للجزئي المحسوس بخلاف ادراكه باحضاره عند الحس فإنه على وجه جزئي فهو ادراك العين  
المحسوس ( قوله والامر في ادراكه الخ ) يعني ان الامر على من زاد قيد المعاني في ادراك العين  
المحسوس بعد غيوبته عن الحس الظاهر مشكل اذ ليس ادراكه احساساً لغيوبته عن الحس ولا  
علماً لأنه ادراك العين المحسوس على وجه جزئي ضرورة أنه ادراك الشخصيات الملحوظة معها  
خصوصية المحل كما في الاحساس مثلاً الصورة الحاصلة من زبد عند النفس بعد غيوبته عن البصر  
ادراك له وآلة للملاحظة بحيث يمتنع الاشتراك بينهما ولا يمكن أن يقال أنه تخيل أو توهم لان من  
أطلق قيد المعاني لا يقول بالحواس الباطنة والا لا تنقض تعريف العلم بهما قال الحنفي المدقق المدرك  
أولاً وبالذات بعد الغيوبة عن الحواس أمر خيالي يصح تعلق العلم به وليس من الاثبات بل من  
المعاني لكن لمطابقته لامر خارجي وكونه وسيلة الى معرفته اشتبه الحال أقول فيه بحث اذ لا يخفى  
على ذوي بصيرة ان المدرك هو ما يتعلق به العلم وأوجب تميزه عما عداه فالامر الخيالي إنما يكون  
مدركاً اذا أوجب صفة العلم بتميزه بأن حصل صورته عند المدرك وفيما نحن فيه ليس كذلك لان  
كلامنا إنما هو في صورة هي آلة للملاحظة العين الغائب عن الحواس لافي الصورة الملحوظة بالذات  
حتى يكون مدركاً وكأنه لم يفرق بين ما به الادراك والمدرك فأجاب بما أجاب ( قوله أي لتمييزها  
الذي هو الصورة الخ ) يعني ان الكلام بتقدير المضاف للتصور صفة توجب تميزاً وهو الصورة  
لمتعلقها الذي هو الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل الماهية المتصورة تقبض تلك الصورة فلا يرد أن  
التصور غير التميز اذ هو صفة موجبة له على ما مر والمعتبر في تعريف العلم عدم احتمال التعلق

الكلي دون الجزئي  
المحسوس بعد الغيبة بحكم  
اذ كما ان الصورة للجزئي  
المحسوس الغائب مرآة  
للملاحظة الغائب فكذلك  
الصورة التي للمعين الجزئي  
قبل الرؤية وذلك انقائلاً  
الذي قل منه الخ  
المدقق سوى بينهما حيث  
قال فان قلت كيف يستقيم  
التقيد بالمعاني وقد يتعلق  
العلم بالاثبات الخارجية  
كما اذا علمنا أيضاً مخصوصاً  
في محل مخصوص قبل  
المشاهدة وكما اذا تخيلنا  
بعد غيبة المادة قلت هذه  
مغلطة نشأت من أخذ  
مما بالذات مكان ما بالعرض  
فان المدرك أولاً وبالذات  
في الصورة الاولى مفهوم  
كلي وفي الصورة الثانية  
أمر خيالي وليس واحد  
منهما من الاثبات بل هما  
من قبيل المعاني لكن  
لمطابقتها الامر الخارجي  
الخ اه والحق انه كما ان

الصورة التي للمعين الغائبة كانت حين المشاهدة آلة ومرآة للملاحظة العين المشاهدة وبعد الغيبة أيضاً كذلك فكذلك لتقبض  
الصورة التي للجزئي المحسوس قبل الرؤية لان الانسان يتخيل دائماً من الاوصاف الكلية المتحصرة في فرد شيئاً معيناً متصفاً  
بتلك الاوصاف تلك الاوصاف مرآة للملاحظة غائبة الفرق بين هذا وبين الجزئي المحسوس بعد الغيبة ان ذا الصورة في الثاني  
محسوس وفي الاول متخيل وبعد الغيبة هو أيضاً يصير متخيلاً فالصورة في كليهما مرآة وآلة للملاحظة متى آخر



( قوله فلا يصح بناء الخ ) بل يجب بناء ذلك الادخال على انه لا تناقض لتمييزها فيصدق على التصور انه صفة توجب تميزاً لا يحتمل متعلقه قبض ذلك التميز ولما قدر المضاف المذكور عاد الى هذا المعنى بعينه ( قوله قال الشارح الخ ) المقصود منه ان ادخال التصورات في تعريف العلم ليس بناء منحصراً في تقدير المضاف الذي هو التميز بل لو قدر المضاف الذي هو متعلقها تدخل التصورات أيضاً لكن تقدير هذا المضاف مبني على ان المراد من النقيض في تعريف العلم قبض المتعلق لا قبض التميز والحاصل ان قبض أي شيء أريد من تعريف العلم فتقدير ذلك الشيء ( ١٥٧ ) ههنا مضافاً الى التصورات

للقبض التميز لا لقبض الصفة فلا يصح بناء ادخال التصورات في تعريف العلم على انه لا قبض لها قال الشارح في شرح معنى قوله لا قبض للتصور انه لا قبض لمتعلقه يعني الماهية المتصورة وهذا مبني على ان يكون المراد بالقبض قبض المتعلق وقد مر تحقيقه ( قوله ومن هنا الخ ) أي ومن ورود الاعتراض بظاهره لو أريد قبض التميز قبل المراد بالنقيض قبض الصفة وقوله لا يحتمل صفة للصفة لا للتمييز وضمير لا يحتمل راجع الى المتعلق فالمعنى صفة توجب تميزاً لا يحتمل متعلقها قبض تلك الصفة فالتصور حينئذ نفس الصورة لا ما يوجها والتمييز بالمعنى المصدري وهو الكشف والابضاح ولا شك انه يصح البناء المذكور لان التصور صفة توجب كشف الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل تلك الماهية قبض ذلك التصور اذ لا قبض له على ما زعموا لكن لا يخفى انه خلاف الظاهر اذ الظاهر ان يكون لا يحتمل صفة للتمييز ومخالف لتعريف العلم عند القائلين بانه من باب لاضافة حيث قالوا هو تميز لا يحتمل القبض فانه لا يمكن ان يراد فيه قبض الصفة ( قوله وقد حجاب ) أي قد حجاب عن اعتراض عدم صحة البناء المذكور بدون ان يكون الكلام على تقدير اضافة أو ان يكون المراد قبض الصفة بان عدم قبض التميز فرع عدم قبض التصور فاذا لم يكن نفس التصور قبض لا يكون تميزه الذي يوجه قبض ( قوله لكنه لا يخفى الخ ) يعني ادعاء عدم قبض التميز فرع عدم قبض التصور أمر لا دليل عليه الا ترى ان في التصديق قبضاً تميز ولا قبض له وقد يقال ان عدم قبض المفهوم المتصور وعدم قبض التصور وعدم قبض تميز أمور متلازمة لا ينصور الانفكاك بينها فعدم القبض لواحد منها يستلزم عدم قبض الآخر ول ادعاء التلازم أيضاً لا بد له من دليل ودعوى البدهة غير مسبوقة ( قوله ان قلت الخ ) تراعى آخر على قوله بناء وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات كما يصح باعتبارها لاقتناض كذلك يصح باعتبارها غير محتلة لقتناضها لان كل منصور لا يحتمل غير صورته الخاصة فعلى من تسليم ان للتصورات قبضاً يصح شمول تعريف العلم للتصورات لكونها غير محتلة لها فلا وجه لبناء شموله للتصورات على انها لا تناقض لها ( قوله فلو سلم ان للتصور قبضاً ) أي لتمييز صور لما مر ( قوله قلت الخ ) وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات بناء على انها غير محتلة تناقض انما يتم في التصورات بالكنه اذ كل منصور بالكنه لا يحتمل غير صورته الخاصة لما انه يمكن تعدد حقيقة الشيء وأما في التصور بالوجه فلا اذ يمكن ان يكون لشيء واحد لوازم متعددة

يزعم في تعريف العلم النقيض للتمييز والمتعلق وهو المفهوم المتصور أو المصدق به والصفة وهو التصور والتصديق يصلح دليلاً على التلازم كور كما لا يخفى ( قوله فلا وجه لبناء شموله الخ ) وجهه ان بناء شمول شيء على آخر يقتضي تربيته عليه وجوداً وعندما فبناء شمول تعريف للتصورات على عدم القبض يقتضي عدم الشمول على تقدير وجود القبض وليس كذلك فلا وجه لبناء المذكور ( قوله اذ يمكن يكون لشيء واحد الخ ) أشار بهذا الى ان المتصور بشيء لا يمكن ان يتصور بنقيض ذلك الشيء لان ما يتصور به الشيء يكون لازماً له ولا شبهة في انه لا تناقض بين لوازم شيء واحد بل الاحتمال انما هو لتصوره بما يصدق عليه قبض ذلك الشيء مثلاً الانسان



المتصور بالضحك لا يحتمل أن يتصور باللا ضاحك بل يحتمل أن يتصور بالكتاب الذي يصدق عليه اللا ضاحك وهذا هو مراد المحشي الجلي بقوله فالإنسان المتصور بأحدهما يحتمل أن يتصور بالآخر أي يحتمل أن يتصور بالآخر ولو على سبيل التوهم فإن التصور بما يصدق عليه الآخر لا شبهة فيه فيتوهم تصوره بنفس الآخر فعلى هذا يكون احتمال التقبض في التصورات مبنياً على التوهم لا على التحقيق وهو كاف في عدم شمول التعريف لها فشموله لما ليس الـمبنياً على عدم وجود النقائص لها أفاده المولى عبد الرسول (قوله لأن القاعدة الخ) هذا دليل لعدم كون القول المذكور قاعدة حقيقة وأما وجه التسامح فهو أن التعريف يستلزم قضيتين كلتاهما من عكسه والآخرى من طرده ولا شبهة في أن كلا منهما من القواعد فأطلق القاعدة على الملزوم تسامحا (١٥٨) ويحتمل أن يكون الوجه مشابهة التعريف للقاعدة في اشتغال كل منهما على

فكما يمكن أخضاره بأحدهما يمكن أخضاره بالآخر بخلاف بناءه على أنها لا تقاوض لها فإنه شامل للتصور بالسكينة وبالوجه (قوله على أن الخ) علاوة على تقدير تسليم أن كل متصور بالسكينة أو بالوجه لا يحتمل غير صورته الحاصلة وحاصله أن بناء دخول التصورات على أنه لا تقاوض لها إنما هو بحسب الواقع على زعمهم وهو لا ينافي أن يكون لذلك الدخول مبني آخر هو عدم الاستبعاد للتقبض بحسب التقدير والفرض فيجوز أن يكون مبناه بحسب الواقع عدم التقبض وبحسب الفرض عدم الاحتمال والتفاضل الجلي في تحرير هذا الكلام ما قد بلغ في نهاية البعد عن المرام وهو يزعم أنه نهاية تحقيق المقام (قوله لأنه يبطل كثيراً من قواعد المنطق الخ) عد قولهم عكس التقبض جعل تقبض الخ من قواعد المنطق لا يخلو عن تسامح لأن القاعدة قضية كلية والتعريف ليس كذلك وأما قولهم هيض المتساويين متساويان فهو قاعدة بلا مرية لصدق التعريف عليه وعده في شرح المطالع من القواعد (قوله والتحقيق الخ) هذا التحقيق مستفاد من كلام السيد الشافعي سره وحاصله أن فسر التقبض بالامر من الميائين بالذات أي الامر من الذين يتألفان ويتألفان بحيث يقتضي لذاته تحقق أحدهما في نفس الامر انتفاء الآخر فيه وبالعكس كالايجاب والسلب فإنه إذا تحقق الايجاب بين الشئين انتفى السلب وبالعكس لا يكون للتصور أي الصورة تقبض إذ لا يستلزم تحقق صورة انتفاء الأخرى فإن صورتي الإنسان واللاتان كلتاهما حاصلتان لاتدافع بينهما إلا إذا اعتبر نسبتهما إلى شيء فإنه حينئذ يحصل قضيتان متافيتان صدقا فقط أن لم يجعل السلب راجعاً إلى نسبة الإنسان إلى شيء بل اعتبر جزاً منه وإن جعل راجعاً إليها كانتا متافيتين صدقا وكذبا وكذا الحال في التصورات التقيدية والانشائية لاتدافع بينهما إلا بملاحظة وقوع تلك النسبة وارتفاعها أو باعتبارين المذكورين في المفردين فإن قلت أن مفهوم نسبة الإنسان إلى زيد ومفهوم سلبها عنه كل منهما من قبيل التصور بينهما اتفاق صدقا وكذبا فيكون كل منهما قبضا للآخر بالمعنى المتعارف للتقبض

الحال وإن كان في التعريف صوراً فقط (قوله لذاته) الضمير فيه راجع إلى أحدهما من قوله نحقق أحدهما لأنه متقدم رتبة لكونه مضافاً إلى الفاعل قدم دفعا لتوهم أن يتعلق بالتحقق فيفسد المعنى ثم الموافق لتعريف التناقض المشهور في المنطق أن يذكر الواو في قوله انتفاء الآخر وحينئذ يكون ضمير لذاته راجعاً إلى التدافع المفهوم من يتدافعان وأظن أن ترك الواو سهو من الناسخ أفاده المولى عبد الرسول وقوله إن يذكر الواو فعليه يكون فاعل يقتضي الضمير المستتر

فيه العائد إلى التامع والتحقيق والانتفاء مفعوله ولا يكون فاعله التحقيق ومفعوله الانتفاء كما على تقدير عدم الواو (قوله للتصور أي الصورة) فسر به ليظابق ما قدر في تعريف العلم من أن التقبض يتميز وليس مقصوده الاحتراز عن الصفة الموجبة له لأنها أيضاً كذلك لكن لو فسر بالتصور لكان أولى لبلاطم السابق من قوله كالايجاب والسلب واللاحق على ما سيظهر (قوله متافيتان صدقا) أي صدقا فقط وقوله أن لم يجعل متعلق بصدق فقط وقوله السلب أي السلب الذي في اللاتان وقوله إلى نسبة الإنسان إلى شيء الظاهر إلى ثبوت الإنسان لشيء لكن المراد ظاهر والمستتر في اعتبار عائد إلى الإنسان (قوله أو باعتبارين المذكورين في المفردين) رهما عدم جعل السلب راجعاً إلى سلب نسبة المفرد وجعله راجعاً إليها لكان أنت تعلم أن الاعتبار الثاني عين ارتفاع النسبة فكيف يصح مقابله بقوله بملاحظة وقوع النسبة وارتفاعها (قوله بالمعنى المتعارف) وهو الثاني في الصدق والكذب وقوله فقد نحقق التقبض أي بالمعنى المتعارف وقوله أيضاً أي كما



تحقق النقيض بالمعنى المتعارف للتصديقات أو كما تحقق للتصورات النقيض بمعنى المنافي ( قوله إلا أنه اعتبر نسبة الانسان إليه ثانياً وحمل عليه ) بالنون والياء التحتية في لفظ ثانياً وغيره المولى عبد الرسول الى لفظ ثانياً بالوحدة ثم المثناة وكتب أي اعتبر في زيد منسوب إليه الانسان أنه ثبت نسبة الانسان اليه قبل اذ هو حكاية نسبة الانسان اليه بقولنا زيد انسان فلو حطت تلك النسبة التي هي رابطة في زيد انسان قصداً وحمل الدال على تلك النسبة وهو منسوب على زيد هذا وفي النسخ التي في نظرنا بدل لفظ ثانياً بالياء والتاء كما قلنا ثانياً بالنون والياء المنقوطة بنقطتين من تحت ولكونه غير جزيل المعنى غيره الى ما قلته والمعنى على ما في النسخ وإن كان غير جزيل أنه اعتبر نسبة الانسان اليه مرة ثانية لكن قصداً غير المرة الأولى المعتبر رابطة في زيد انسان ثم حمل المنسوب الدال على النسبة المعتبرة ثانياً قصداً على زيد اهـ ( ١٥٩ ) ( قوله فعمل من هذا الخ )

وبدل على هذا تدقيق  
المؤخرين وتقسيمهم القضية  
الموجبة الى ثلاثة أقسام  
محصلة ومعدولة وسالبة  
المحمول أو الموضوع أفاده  
الكتبيوي ( قوله بالاعتبارين )  
الأول بالاعتبار الأول  
المشار إليه بقوله بأن يضم  
إليه معنى كلمة النفي الخ  
والثاني بالاعتبار الثاني  
المشار إليه بقوله وإذا  
اعتبر صدق المفهوم على  
شيء فمقيض ذلك المفهوم الخ  
( قوله إلا القسم الأول )  
وهو الرفع في نفسه لكن  
ينبغي أن يعلم أن النقيض  
المتحقق في التصورات  
بالمعنى المتعارف أعني المتنافين  
صدقا وكذبا هو القسم

فقد تحقق النقيض لتصورات أيضا والجواب أن كلا منهما إن لوحظ من حيث أنه آلة ورابطة بين الطرفين فالتناقض بينهما عين التناقض في القضايا وإن لوحظ من حيث أنه مفهوم من المفومات وحمل على زيد كقولك زيد منسوب إليه الانسان وليس ينسب إليه الانسان فهو راجع أيضا الى تناقض القضايا لأن قولك زيد منسوب إليه الانسان معناه زيد انسان لا فرق بينهما إلا أنه اعتبر نسبة الانسان إليه ثانياً وحمل عليه ونسي عليه السلب وإن قرر التقيضان بالأمرين المتنافين أي الأمرين اللذين يكون كل منهما ينافي الآخر لذاته سواء كان متناع في التحقق أو الانتفاء كما في القضايا أو مجرد تباعد في المفهوم بأنه إذا قيس أحدهما بالآخر كان ذلك أشد بعدا عما سواه كان للتصور تقيض كالانسان واللا انسان وذلك ظاهر ( قوله ومن هنا قيل الخ ) أي من تفسير التقيضين بالمتنافين قيل نقيض كل شيء رفعه ذكر السيد الشريف قدس سره في حاشية شرح المطالع أن المفهوم المفرد إذا اعتبر في نفسه لم يتصور له نقيض إلا بان يضم إليه معنى كلمة النفي فيحصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه ويسمى رفع المفهوم في نفسه وإذا اعتبر صدق المفهوم على شيء فمقيض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلبه أي سلب صدقه ورفع عما اعتبر صدقه عليه والأول تقيض بمعنى العدول والثاني بمعنى السلب انتهى كلامه فعمل من هذا أن النقيض في التصورات متحقق بنفسه أعني رفعه في نفسه ورفع عن شيء بالاعتبارين وأما في التصديقات فلا يتحقق فيها إلا القسم الأول اذ لا يمكن اعتبار صدقها أو حملها على شيء وإن معنى قوله نقيض كل شيء رفعه سواء كان رفعه في نفسه أو رفعه عن شيء أنه إن اعتبر ذلك الشيء في نفسه كان تقيضه رفعه في نفسه وإن اعتبر صدقه على شيء كان تقيضه رفعه عن ذلك الشيء قال المحشى المدقق فيه مناقشة من رجح الأول أنه لا يصدق على تقيض السلب الثاني أن قوله أورفعه عن شيء يقتضي أن يكون رفع الضاحك عن الانسان مثلاً تقيض الضاحك مع أنه ليس كذلك بل هو تقيض لإثباته انتهى كلامه ويمكن الجواب أما عن الأول فإنه يجوز أن يكون إطلاق

الثاني أعني الرفع عن شيء لا القسم الأول أعني الرفع في نفسه كما أن التقيض لتتحقق في التصديقات مطلقاً هو القسم الأول ( قوله لا يصدق على تقيض السلب ) كتولنا بعض الحيوان انسان الذي هو تقيض لقولنا لاشيء من الحيوان بانسان مع أنه ليس رفعا بل إيجاب وأما رفعه ليس لاشيء من الحيوان بانسان ( قوله ويمكن الجواب الخ ) يمكن أن يكون الجواب جواباً باختيار الشق الثاني لكن لا مطلقاً بل بانضمام أمر إليه وهو كون الشيء الذي كانت الصورة صورة له مطابقاً لنفس الأمر وحاصله أن المراد مطابقة الصورة للشيء الذي كانت الصورة صورة له مع كون ذلك الشيء مطابقاً لنفس الأمر فلا يلزم أن لا يتصف الصورة التصديقية بعدم المطابقة اذ لا يلزم من مطابقتها للشيء الذي كانت الصورة صورة له مطابقة ذلك الشيء لنفس الأمر فيمكن أن لا يطابق الصورة التصديقية لذلك الشيء المطابق لنفس الأمر بالامكان لا يمكن أن لا يكون ذلك الشيء مطابقاً لنفس الأمر بخلاف الصورة التصورية ويمكن أن يكون جواباً باختيار شق ثالث وهو المطابقة لنفس الأمر أي المراد أن الصورة



القيض على الإيجاب باعتبار أنه لازم مساو لقيض السلب أعني سلب السلب وبثبوته ما قلنا من أن  
 قبيض الموجبة السالبة الجزئية مع أن قبيضه رفع الإيجاب الكلي وماضرحوا في بحث الفضاء  
 الموجبة من أن القبيض عندما أهم من أن يكون رفعاً لذلك الشيء أولاً ما سوي له وإذا كان القبيض  
 حقيقة هو رفع ذلك الشيء فالأوجه أن يقال رفع كل شيء قبيضه على ما وقع في عبارة السيد السند  
 قدس سره في حاشية شرح مختصر الأصول وأما عن الثاني فلما عرفت من أن المراد أنه إذا اعتبر  
 الشيء في نفسه كان قبيضه رفعه في نفسه وإذا اعتبر من حيث صدقه على شيء كان قبيضه رفعه عن  
 ذلك الشيء إلا أن كلا من قسمي القبيض متحقق بالنظر إلى اعتباره في نفسه (قوله وقول المنطقيين  
 محمول على المجاز) أي قول المنطقيين من إثبات الغائض للتصورات محمول على المجاز باعتباره لو  
 اعتبرت النسبة بينهما حصل التناقض بينهما إما في الصدق والكذب أو في الصدق فقط على ما عرفت  
 ولذا عرفت أن التناقض باختلاف القضيتين بالإيجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق أحدهما كذب  
 الأخرى (قوله وأيضاً يلزم الخ) عطف على قوله يبطل كثيراً الخ ووجه آخر لبيان ضعف قولهم  
 أنه لا تناقض للتصورات وحاصله أنه إذا لم يكن للتصورات تناقض يدخل جميع التصورات في تعريف  
 العلم مع عدم صدق العلم عليه لأن المطابقة معتبرة في العلم ولا مطابقة في بعض التصورات فلا يكون  
 التعريف مانعاً (قوله وأوجب الخ) هذا ما أقاده سيد المحققين في موضع من كتبه وحاصله أن الصور  
 الإنسانية المرسعة الثلثة من ذلك الشيع علم تصوري للإنسان وإلا لملاحظته ومطابق له بحيث  
 لا يحتمل غير تلك الصورة في الواقع فلا خطأ في الصورة لمطابقها لمعلومها وإنما الخطأ في الحكم  
 المقارن لهذا التصور وهو أن هذه الصورة صورة لذلك المرنى الذي هو الحجر وهما سؤال مشهور  
 وهو أن مدار المطابقة إما الشيء الذي ينشأ منه هذه الصورة أو الشيء الذي كانت تلك الصورة  
 صورة له فإن كان المدار الأول يلزم جريان المطابقة واللامطابقة في الصورة التصورية من غير  
 ملاحظة الحكم والالتفات إليه إذ لا شك أن الصورة المنزععة من الإنسان مثلاً قد تكون مطابقة له  
 وقد لا تكون بدون ملاحظة الحكم وإن كان المدار الثاني يلزم أن لا ينصف التصديق بعدم المطابقة  
 أيضاً إذ كل صورة تصديقية لا تكون الامطابقة لها هي صورة له فإن الصورة التصديقية كقولنا العالم  
 مستغن عن المؤثر مطابقة لها هي صورة له أعني ثبوت الاستغناء عن المؤثر للعالم ويمكن الجواب بأن  
 الصورة التصورية والتصديقية وإن كانت مطابقة لمعلومها لكن معلوم كل صورة تصورية واقع في نفس  
 الأمر ضرورة أنه لا تمنع بين المعلومات التصورية إلا ترى أن كل تصور فهو ماهية من الماهيات  
 في نفسها مع قطع النظر عن فرض العقل إنما المستع المفروض وجودها وأدائها فيكون كل صورة  
 تصورية مطابقة للواقع فلا ينصف بعدم المطابقة أصلاً بخلاف معلوم الصورة التصديقية فإنه قد يكون  
 واقعاً في نفس الأمر كما في قولنا العالم حادث مثلاً وقد لا يكون واقعاً كما في قولنا العالم قديم ضرورة  
 تحقق المعانعة بالذات بين المعلومات التصديقية فالصورة التصديقية قد تكون مطابقة للواقع وقد  
 لا تكون إلا ترى أنا إذا رأينا حجراً وحصل منه للصورة الحجرية وحكمنا بأن هذه الصورة لذلك  
 المرنى كان كل من للصورة التصورية والتصديقية مطابقة لما في نفس الأمر ضرورة أن كلا المعلومين  
 واقع فيه وإذا رأينا حجراً وحصل منه الصورة الإنسانية وحكمنا عليه بذلك الحكم فالصورة

العلمية مطابقة لنفس الأمر  
 لا للشيء الذي ينشأ منه  
 الصورة ولا للشيء الذي  
 كانت الصورة صورة له  
 وحاصله أنه لا يلزم من  
 مطابقة الصورة العلمية  
 لمعلومها أعني الشيء الذي  
 كانت الصورة صورة له  
 مطابقتها لنفس الأمر مع  
 أنه المراد من المطابقة وذلك  
 كما في الصورة التصديقية  
 لا يمكن أن لا يكون معلوماً  
 في نفس الأمر فلا تكون  
 في تلك الصورة مطابقة لنفس  
 الأمر لعدم ما يوافقها فيه  
 بخلاف الصورة التصورية  
 لوجود معلوماً في نفس  
 الأمر البتة



(قوله فان الحكم الخ) علة المقارنة وتوضيحه ان هذا الحكم الكلي بسبب غلبة افرائمه ونكردها وكثرة صدقها الفقه النفس ورسخ فيها حتى لزما لزوما عاديا عند كل تصور ان تحكم بحز في منه اجمالا وبالتبع مثلا اذا رأي حجرأ وحصل منه صورة. إنسان في ذهنه يقول هذه الصورة ناشئة عن ذلك الشبح وكل صورة ناشئة عنه صورة له فالصورة الانسانية صورة الحجر ووجه الخطأ فيه بطلان الكبرى اذ كون للصورة الناشئة عن الشيء صورة له أعطي لا كلي فهو كالاتقراء الناقص لا يفيد في الاتاج (قوله في الصورتين) اي سواء طابق الحكم الواقع أم لا (قوله وبما ذكرنا) أي من مقارنة الحكم الذي فيه الخطأ للتصور بسبب اندراجيه تحت حكم كلي ناش عن ملكة النفس (قوله والا لزم التسلسل) وجهه ان التصور حينئذ يقارن التصديق وهو يقارن التصورا جماعا فكل تصور يقارن تصديقات غير متناهية وحاصل (١٦١) قوله لأنه إنما يلزم التسلسل لو كان

التصورية مطابقة لما في نفس الامر وهو الماهية الانسانية والصورة التصديقية غير مطابقة له لعدم معلومته فيه وهو ثبوت تلك الصورة للحجر فالخاصل أن الصورة التصديقية تنصف بالمطابقة وعدم المطابقة لما في نفس الامر والصورة التصويرية دائما متصفة بمطابقتها له تأمل فانه دقيق (قوله وأما الخطأ في الحكم) أي انما الخطأ في الحكم المقارن لذلك التصور فان الحكم بأن الصورة الناشئة من الشيء صورة له قد صار ملكة للنفس فاذا كانت تلك الصورة صورة لما نشأت منه في نفس الامر يكون حكمه مطابقا لما في نفس الامر واذا لم يكن صورة له في نفس الامر لا يكون مطابقا له وهذا معني تحقيق المطابقة واللامطابقة في الحكم مع مطابقة الصورة لما هي صورة له في الصورتين وبما ذكرنا اندفع ما قبل ان الحكم بأن هذه الصورة صورة لتلك المرثي فرع الحكم بالفعل ومن الين ان لاحكم فيه بالفعل بل لا يمكن الحكم والا لزم التسلسل لانه إنما يلزم التسلسل لو كان الحكم الخاصل بواسطة تلك الملكة حكما صريحا ملتفقا اليه بالذات بفصل فيه جميع ما اعتبر فيه من التصورات والرجوع الى الوجودان بكذب ذلك (قوله ويرد عليه أنه فرق الخ) حاصله ان كون تلك الصورة تصورا وادراكا للانسان موقوف على ان يكون العلم بالوجه عين العلم بالشيء من ذلك الوجه حتي يكون العلم بالشبح من وجه الانسان عين العلم بالانسان الذي هو وجهه لكن الفرق ثابت فان معني العلم بالوجه هو ان يحصل في الذهن صورة تكون آلة للملاحظة ذلك الوجه فالوجه معلوم والخاصل في الذهن صورته ومعني العلم بالشيء من ذلك الوجه ان يكون ذلك الوجه آلة للملاحظة فالخاصل في الذهن نفس ذلك الوجه والمعلوم بواسطة ذلك الشيء فالعلم بالوجه في المثال المذكور أعني العلم بالانسان وان كان مطابقا لكن العلم بالشيء من ذلك الوجه ليس مطابقا والقصود في المثال المذكور هو هذا اذ المتصور هو الشبح والصورة الانسانية آلة للملاحظة أجيب بأنه ان أراد بان المتصور هو الشبح أنه متصور من حيث التجرية فهو باطل بالضرورة اذ الصورة المذكورة آلة للملاحظة فرد من افراد الانسان دون الحجر فكيف يكون الحجر متصورا به وان أراد أنه متصور بذلك الوجه من حيث الانسانية فلا خطأ في تلك الصورة

(٣١ - حواشي العقائد أول) أرفعلا بفعلنا فتنبه له أفاده المولى خالد (قوله انه متصور من حيث التجرية) أي كان مرآة ملاحظته وصف التجرية وليس المراد ان المتصور الشبح من حيث كونه حجرا بوصف الانسانية اذ هذا عين ملاحظة الشيء بالوجه وليس باطلا فضلا عن ضرورة بطلانه (قوله من حيث الانسانية) لامن حيث التجرية وحاصله أن وصف الانسانية مرآة للملاحظة الانسان الذي هو حجر في الاعتقاد وليس المراد ان المتصور هو الشبح الحجر من حيث الانسانية حتى يقال أنا بصدد الفرق بين العلم بالشيء من الوجه والعلم بالوجه وعلى تقدير هذه الارادة يعود الاول الى الثاني أي لا يكون بينهما فرق بل المراد ان المتصور المعلوم هو الانسان الذي هو حجر في اعتقادنا بالوجه المذكور أعني الانسانية فقوله من حيث الانسانية يبان للمتصور لا لمرآة الملاحظة والا لزم اما استدراكه او استدراك قوله بذلك الوجه وعلى هذا يكون الشق



اذ هي مطابق لتصوره وانما الخطأ في ان هذه الصورة آلة لملاحظة ذلك الشبح المرئي وان ذلك الشبح فرد من أفراد الانسان نقل عنه \* توضيحه باننا اذا رأينا شبحاً من بعيد وهو في الواقع حجر فحصل منه في أذهانتنا صورة الانسان فاعتقدنا انه انسان فربما شئنا ان نوجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعل له عنواناً بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك بأنه قابل للعلم والفهم مثلاً فالحكم على هذا الحكم الوارد على المأخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بلاشبهة وصورة الانسان آلة لملاحظة الحكم على ذلك الشبح أعني الشبح ووجه لذلك الشبح والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد قرر الفرق بين العلم بالوجه وهو ههنا العلم بمفهوم الانسان الذي هو آلة لملاحظة الشبح وبين العلم بالشئ من ذلك الوجه وهو ههنا العلم بالشبح من حيث انه مفهوم الانسان ولاشك ان العلم بالشبح الذي هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية غير مطابق وهكذا الحال في قولهم المساهية المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية موجودة في الذهن واللامعلوم لا يعقل واللاشئ كلى وأمثال ذلك انتهى كلامه وحاصله انه بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقادنا انه انسان نحكم عليه بأنه قابل للعلم مثلاً والحكم على ذلك لا بد ان يكون متصوراً لان الحكم على الشئ فرغ تصور له وليس معلوماً الا بوصف الانسانية. ثبت ان الحجر متصور بوصف الانسانية وهو علم غير مطابق لمعلومه ولا يمكن ان يقال ان المعلوم هو الحجر من حيث انه انسان لانه حينئذ يكون المعلوم هو الانسان فلا يكون فرق بين العلم بالشبح بالوجه الذي هو الانسان ههنا وبين العلم بالشئ بذلك الوجه وعلى هذا ظهر ان المعلوم هو الشبح من حيث انه حجر لانه حينئذ يكون المعلوم هو الحجر والشبح المذكور فانه مبني على عدم الفرق بين العلم بالشئ بالوجه وبين العلم بالشئ من ذلك الوجه وتحقيق الجواب اننا اذا سلمنا انه بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقادنا انه انسان لاجل اشتباه الحال على الحس بواسطة المشاكاة بين الانسان والحجر نجعل الوصف المذكور عنواناً ونحكم عليه لكن المعتبر في انصاف افراد الموضوع بالوصف العنواني هو الانصاف بالفضل بحسب الاعتقاد على مله التحقيق والشبح المذكور وان كان حجراً بحسب نفس الامر لكنه انسان بحسب الاعتقاد فيجوز ان تكون الصورة الانسانية آلة لملاحظة الانسان الذي هو حجر في الواقع ويكون معنى الحكم عليه ان الامر الذي اعتقد انه متصف بالانسانية موصوف بكونه قابل للعلم والفهم فيكون التصور مطابقاً لتصوره الذي هو الانسان المفروض ومع ذلك يكون الحكم على ذلك الحجر لانه حجر في نفس الامر والخطأ انما هو في الاعتقاد بان ذلك الحجر انسان الذي هو ناشئ من عدم امتياز الحس بين الامور المتشاكاة وقد يجاب بوجهين آخرين أحدهما سلمنا ان الحكم على ذلك الحجر لكنه معلوم بالوجه المطابق ودعوى انه ليس معلوماً لنا الا بوصف الانسانية في حيز المنع غاية ان ذلك الوجه غير مشعور به وذلك لا يوجب انتفاءه في نفس الامر ولا يخفى انه نوع مبكارة وثانيهما ان المرئي من بعيد هو الهوية المشتركة بين الواجب والجوهر والمرضى على ما سيجي في بحث الرؤية والصورة الانسانية ليست غير مطابق

الثاني من التردد الذي ذكره هذا الجيب بينه الجواب الذي سيذكره المولى المحشي بقوله وتحقيق الجواب الخ أفاده عبدالرسول (قوله في قولهم المساهية الخ) يعني اذا قصدنا ملاحظة ذات المساهية المجردة وحصلنا مفهومها وجعلنا آلة لملاحظتها فحصل منها صورة فاعتقدنا انها كذلك ثم حكمنا عليها بأنها موجودة فان العلم بالمساهية بوصف المجردة عنهم علم غير مطابق اذا المساهية لا تخلو عن أحدهما وشبه هذا يقال في قوله واللامعلوم لا يعقل وفي قوله واللاشئ كلى (قوله وهو علم غير مطابق) أي فلا يصح الجواب بان التصور مطابق وانما الخطأ في الحكم كما نقل الجبالي عنهم بقوله وأجيب عن هذا النظر (قوله نوع مبكارة) لان ظهور حصر معلومته في وصف الانسانية قد بلغ مبلغاً لو أنكر لكان انكاراً للبديهي وزاد لفظ نوع لان ذلك الاحتمال الذي أبداه ذلك الجيب قائم وإن كان بعيداً



( قوله مع عدم تمامه في نفسه ) وذلك لان ما يأتي في بحث الرؤية هو أن علة صحة الرؤية وإمكانها أمر مشترك بين الأمور الثلاثة وهو الوجود لأن المرئي نفسه هو الهوية المشتركة بينها ولا يلزم من كون علة إمكان الرؤية مشتركة بينها كون المرئي نفسه هو الأمر المشترك بينها على ما لا يخفى ( قوله غير مفيد ) لأنه لا يلزم من عدم مباينة الوجه الاخص الوجه الاعم مطابقة وصف الانسانية للهوية المشتركة والالزام مطابقة وصف الانسانية لكل ما يندرج في الهوية المشتركة أعني الواجب مثلاً ولا شبهة في بطلانه ولو قبل ان المراد مطابقة الوجه الاخص للوجه الاعم من حيث عمومته فهو أيضاً ( ١٣٣ )

والاعم مطابق لكل واحد من جزئياته والمطابق للطابق لشيء مطابق لذلك الشيء فليزِم مطابقة الاخص للاخص الآخر وهو باطل بداهة هذا وقد يمكن الجواب بأن مرادهم بالمطابقة التي اعتبروها في العلم مطابقة الصورة العلمية للشيء الذي تكون تلك الصورة صورة له في نفس الامر لا مطابقتها لمعوماتها فان كان ذلك الشيء هو المعلوم تكون الصورة مطابقة لمعوماتها أيضاً والا فلا ولا يلزم مطابقتها لمعوماتها مثلاً في الغرض المذكور صورة الانسانية مطابقة للشيء الذي تلك الصورة صورته في نفس الامر أعني الانسان وان لم تكن مطابقة للمعومات بتلك الصورة أعني الحجر حينئذ قول الخطأ في الحكم

لما لان الوجه الاخص لا يبين الاعم ولا يخفى انه مع عدم تمامه في نفسه غير مفيد لان عدم المطابقة متحققة ( قوله أي ذاته كاف الخ ) فسر قوله لذاته بهذا اشارة الى أن ليس المراد بأن علمه لذاته انه يرتب على ذاته الاكتشاف والتمييز من غير توسط صفة زائدة على ذاته كما ذهب اليه المعتزلة والفلاسفة ثم قيد الكفاية بقوله بلا حاجة الى شيء يفضي الى العلم وتعلقه المستفاد من قول الشارح لا بسبب من الاسباب اشارة الى أن معنى الكفاية انه لا يحتاج في العلم وتعلقه الى سبب مفض لا انه لا يحتاج الى شيء أصلاً وبهذا اندفع المناقشة التي أوردتها بعض الفضلاء من أن كفاية الذات في تعلق العلم محل خدشة اذ التعلق نسبة تتوقف على المنتسبين وبها العالم والمعلوم ههنا لان توقفه على المعلوم إنما هو لكونه متعلقاً له لا أنه سبب مفض اليه فيصح أن ذاته كاف في تعلقه بمعنى عدم الاحتياج الى سبب مفض وان كان يحتاج الى متعلق ( قوله اختيار للشيء الأخير ) وهو أن المراد بالسبب السبب المقتضي في الجملة ( قوله أي فيها لا يغفر اليه ) أعني قال ذلك لان لهم أيضاً تدقيقات لكن ذلك فيها يغفر اليه وهو المسائل الشرعية التي تبني عليها السعادة الدنيوية والاخرية ( قوله يعني أن الخ ) رد لنولي زاده حيث قال انه جعل الخواص المجردة عن العقل كخواص البهائم سبباً للعلم ( قوله قائم مبنية على أن النفس الخ ) اتفق المحققون على أن المدرك للكلية والجزئيات هو النفس الناطقة وأن نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين واختلفوا في أن صور الجزئيات المادية ترسم فيها أو في آلياتها فذهب جماعة الى أن النفس ترسم فيها صور الكلية ولا ترسم فيها صور الجزئيات المادية وإنما ترسمها في آلياتها بناء على انها بسيطة مجردة وتكيفها بالصورة الجزئية يتألف بساطتها فادراك النفس للجزئيات ترسمها في آلياتها وليس هناك ارتسامان ارتسام بالذات في الآليات وارتسام بالواسطة في النفس الناطقة على ما توهم وذهب جماعة الى أن جميع الصور الكلية والجزئية إنما ترسم في النفس الناطقة لأنها المدركة للأشياء إلا أن ادراكها للجزئيات المادية بواسطة لآلياتها وذلك لابتنائها في ارتسام الصور فيها غاية ما في الباب أن الخواص ظرف لذلك الارتسام مثلاً ما لم تفتح البصر لم يدرك الجزئي المبصر ولم ترسم فيها صورته وإذا فتحت ارتسمت وهذا هو الحق فمن ذهب الى الاول أثبت الخواص الباطنة ضرورة انه لا بد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة بعد غيوبتها وغير المحسوسة المتزعجة عنها من محال ومن ذهب الى الثاني نقاهها ( قوله وعلى أن الواحد الخ ) اذ على تقدير ثبوت أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الجزئيات لا ترسم في النفس يلزمه القول بالخواص الباطنة لان وجود الآثار المختلفة من اجتماع صور المحسوسات وحفظها وادراك معاني الجزئيات وحفظها وتفصيلها وتركيبها يقتضي أن يكون

المدكور المقارن لذلك التصور أعني أن هذه الصورة لهذا المرئي وأما الخطأ بسبب عدم مطابقة الصورة لمعوماتها الذي هو الحجر فلا يضر فيها نحن بصدد اذ المعبر في مطابقة العلم بمطابقته للشيء الذي كانت الصورة العلمية صورة له في الواقع وهو متحقق دائماً لا مطابقته للمعومات أول شيء آخر فنأمل ( قوله فادراك النفس للجزئيات ارتسامها في آلياتها ) فيه مسامحة اذ ادراكها ليس نفس ارتسامها في الآليات والمراد أن ادراك النفس ايها بسبب ارتسامها في آلياتها ولا يحتاج في ادراكها الى ارتسامها في نفسها فتلك الآليات خواص لها وللنفس تعلق خاص بها فإذا ارتسمت في الآليات تدركها النفس بسبب ذلك التعلق الخاص ( قوله من اجتماع الخ ) بيان أن آثار المختلفة



( قوله لكل منها مصدر ) قال الحق عبد الرسول أي موضع يزجج اليه بوقوعه فيه الصدر بفتحين بمعنى الرجوع أي يكون لكل منها مصدر غير مصدر الآخر وهذا ما اقتضاه ثبوت أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد وقوله غير النفس هو مقتضى ثبوت أن الجزئيات المادية لا ترسم في النفس اهـ ( قوله وهو ) أي مصدر تلك الآثار بمعنى مصادرها التي هي غير النفس ( قوله الحسن المشترك الخ ) لشر على ترتيب ( ١٦٤ ) ألف ( قوله واختاره الشارح في شرح المقاصد ) قال فيه قد قرر في علم التشريح أنه

لكل منها مصدر غير النفس وهو الحسن المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرف وأما على تقدير بطلانها فيجوز أن تكون النفس الناطقة مبدأ تلك الآثار المختلفة فلا حاجة إلى اثباتها ( قوله فيه إشارة ) أي في قوله يتلاقيان ثم يفرقان فإن التلاقي والافتراق يشعران بعدم التقاطع وإن كان التلاقي متحققاً في صورة التقاطع أيضاً إذ المناسب حينئذ أن يقول يتقاطعان فيتأديان إلى العين بدون ذكر الافتراق كما لا يخفى \* أعلم أنه بين في علم التشريح أنه قد ثبت من جانبي مقدم الدماغ من تحت محل الشم عصبتان مجوستان متفارتان حتى اتصلتا وصار تحويتهما واحداً ثم تباعدتا إلى أن اتصلتا بالعين وذلك التجويف الذي في الملتقى أودع فيه القوة الباصرة وتسمى مجمع النورين واختلفوا في أن اتصاها بطريق التقاطع بدون الانطباق بأن يتصل العصب الأيسر بالعين اليمنى والأيمن باليسرى فيحدث صورة الصليب وهو أن يتقاطع خطان ويذهب كل منهما إلى جانب الآخر أو بطريق التلاقي والانطباق كهيئة الدالين اللذين يحدب كل منهما متصل بمحدب الآخر فينصل الايمن بالعين اليمنى والأيسر باليسرى والاكثرون ذهبوا إلى الأول واختاره الشارح في شرح المقاصد ( قوله لا يقال الحركة الخ ) حاصله أن الحركة من الأعراض التسمية فأنها هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتها إلى المكان والمتكلمون أنكروا الأعراض التسمية وقالوا إنها أمور اعتبارية ليس لها تحقق في الخارج أصلاً فكيف تدرك بالحس إذا الإدراك الحسي فرع الوجود الخارجي \* قال الفاضل الحاشي وفيه بحث لأن الاجتماع والافتراق والاتصال كلها من الأعراض التسمية مع أنهم قد عدوها من المبصرات فكون الشيء من الأعراض التسمية لا ينافي كونه من المبصرات ولا يخفى أنه لا يدفع الاعتراض ( قوله لا نقول الخ ) يعني أن المتكلمين وإن أنكروا وجود الأعراض التسمية لكنهم اعترفوا بوجود الحركة إذ قد اتفقوا على أن وجود الايمن منها وسموه بالسكون وتسموه بالحركة والسكون والاجتماع والافتراق وقالوا وجوده ضروري بشهادة الحسن وكذا أنواعه الأربعة إذ حاصلها عائد إلى السكون والمميزات أمور اعتبارية لاحتمالية متنوعة نحو كونه منبوقاً بكون آخر أو غير منبوق ونحو إمكان تحلل ثالث بينهما أو عدمه كما في الافتراق والاجتماع كذا في المواقف ( قوله ولزوم النسبة الخ ) يعني أن لزوم النسبة والاضافة إلى المكانين والآخرين لها لا ينافي أن تكون الحركة المنصفة بها محسوساً لجواز انصاف الأمور المحسوسة بالأمور العدمية كأنصاف ذات الأعمى بالعمى أعلم أنه قد اختلف في ألا كوان فقال بعضهم أنها محسوسة ومن أنكروا كوان فقد كبر حسه ومقتضى عقله وقال بعضهم أنها غير محسوسة قائلاً لا نشاهد إلا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين وأما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا جعل الحركات من قبيل المبصرات نعماً بصح على أحد المذهبين ( قوله وما يقال الخ ) قائله مولانا صلاح الدين

ثبت من الدماغ أزواج سبعة من العصب فالزوج الأول مبدؤه من غور البطين المتقدمين من الدماغ عند جوار الزائدين الشبهتين بحلقتي الثدي وهو أصغر بحجوف يتما من الثابت منهما يساراً ويترأس الثابت منهما يميناً ثم يلتقيان على تقاطع صليبي ثم يبعد الثابت يساراً إلى الحدة اليمنى والثابت يميناً إلى الحدة اليسرى اهـ فاندفع ما أورده الناظرون على السالكوني من أنه لم ينظر إلى شرح المقاصد فقال ما قال بل اختار الشارح فيه ما اختاره هذا لأنهم لم يجدوا نسخاً صحيحة بل وجدوا النسخ هكذا ثم يبعد الثابت يميناً إلى الحدة اليمنى والثابت يساراً إلى الحدة اليسرى والحق النسخة الأولى بقربة الباق فتأمل ( قوله إذ حاصلها ) علة لكونها موجودة محققة

( قوله والمميزات الخ ) دفع لمنع عودها إلى السكون ( قوله لاحتمالية متنوعة ) الرومي المراد منه أنه ليست المميزات فصولاً حقيقية لتكون الأنواع أيضاً حقيقة فلا تعود إلى السكون بل السكون نوع واحد له أربع اعتبارات فحصل بكل اعتبار قسم هو عينه بالذات ولذا دفع في المقاصد وغيره أن كونها أنواعاً مجاز وأن كونها واحداً يكون اجتماعاً وافتراقاً وحركة وسكوناً كما في المذهب أفاده مولانا خالد قدس سره ( قوله على أحد هذين المذهبين ) فنقول الحاشي الجبالي بالاتفاق إن أراد به أنها إذا كانت موجودة في الخارج بالاتفاق كانت محسوسة بالاتفاق فغير صحيح إلا أن يراد اتفاق طائفة من



القائلين بوجودها في الخارج وإن أراد أنها إذا كانت موجودة بالاتفاق كانت محسوسة عند طائفة من المتفقين فتم المقال لكن يظهر من هذا أن الوجود في الخارج لا يلزم المحسوسية وهو ظاهر في حد ذاته أيضاً فتوجيه كون الحركة محسوسة بوجودها في الخارج لا يكون موجهاً فتدبر (قوله وصوله إلى اللمس) أي إلى موضع اللمس (١٦٥) من البدن (قوله فعلى هذا قوله

لا يدرك الحركة) يعني يظهر من التقرير المذكور أن اللمس ليس مدركاً بل هو سبب الإدراك الذي هو للعقل فضمير لا يدرك لا يصح أن يكون راجعاً إلى اللمس بمعنى كونه مدركاً فتعين حينئذ أحد الاحتمالات الثلاثة التي ذكرها المولى الحاشي (قوله على حذف المضاف) أي إلى ضمير لا يدرك المتصوب المتصل إذ هو عائد إلى الجسم ولا يجوز نفي إدراك الحس له فإنه خلاف البديهة مع أن الفرض نفي إدراكه للحركة التي هي الكون المخصوص لا للجسم والاولى رجوع الضمير إلى الكون فلا حاجة إلى حذف المضاف (قوله إذ يصدق عليه الخ) اعلم أن صدر الشريعة في تعديل العلوم على أن المركب التقيدي خارجاً والصدق والكذب من خواص النسبة والشريف وكذا الجمهور ذهبوا إلى أن الصدق والكذب من خواص الخبر ولا خارج

الرومي أي ما يقال في توجيه قوله والحركات ليندفع الاعتراض المذكور من أن معنى كون الحركة مبصرة أنه يحصل بعد مشاهدة الجسم في مكانين إدراك الحركة لا أن نفسها مشاهدة فليس بشيء لأن إدراك الشيء كالحركة مثلاً بواسطة الحواس الآخر كالجسم لا يسمى إحساساً ولا يسمى ذلك الشيء المدرك محسوساً والالزام أن بعد العمى من البصرات لأنه يحصل بعد مشاهدة الإعمى أو إدراك عماء مع أنه نفي صرف فضلاً عن أن يكون محسوساً والضمير في قوله وهو الحركة إما راجع إلى مجموع الكونين أو إلى الكون المذكور في ضمن الكونين وأما قوله واللمس لا يدرك الجسم الخ فمن ثمة ما يقال ودفع الاعتراض ورد عليه وهو أن يقال يلزم مما ذكرتم من معنى كون الحركة مبصرة أن تكون الحركة مدهوسة أيضاً لأنه يحصل بعد ملامسة الجسم إدراك الحركة فإن من ليس شيئاً متحركاً مغمضاً عينيه أدرك حركته ولذا ذهب الجبائي إلى أن الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس وحاصل الدفع أن اللمس لا يدرك الجسم في مكان ولا يقدر على بيان كيفية تمكنه بل يدرك وصوله إلى اللمس فإذا تجدد الوصول اشتبه الحال بتجدد الحركة التي هي الكون في المكانين بخلاف البصر فإنه يدرك الجسم في المكان ويقدر على بيان كيفية تمكنه فيحصل منه إدراك الكونين ولا يخفى أنه ليس بشيء لأن إدراك الحركة بعد ملامسة الجسم المتحرك أمر ظاهر سواء قلنا بإدراك اللمس للجسم في مكان أو لا فعلى هذا قوله فلا يدرك الحركة على صيغة المجهول أي لا يحصل إدراك الحركة بسببه أو على صيغة المعلوم والضمير لللمس أي لا يكون سبباً لإدراكه أو لا مغل وفي بعض النسخ والحس لا يدركه في مكان الخ حينئذ يكون بياناً لقوله أدرك العقل منه الحركة بمعنى أنها قلنا أدرك العقل منه الكونين وهو الحركة إذ الحس لا يدرك كون الجسم في مكان فلا يدرك الحس الحركة التي هي الكون المخصوص فعلى هذا قوله لا يدركه في مكان على حذف المضاف أي لا يدرك كون الجسم في مكان والضمير في قوله ومثله راجع إلى الشيء يعني الشيء المدرك بواسطة إحساس الآخر لا بعد محسوساً كما لا يدرك إدراكه إحساساً (قوله إشارة إلى أن تقديم قوله الخ) كما بين في علم المعاني من أن تقديم ما حقه التأخير يفيد الاختصاص قال الحاشي المدقق المستفاد من التقديم المذكور هو أنه يدرك ما وضع كل حاسة له بها لا يغيرها لا ماذكر من أنه لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الأخرى على ما لا يخفى والفرق ظاهر لكنهما متلازمان (قوله أي مركب تام الخ) يعني ليس المراد من الكلام ما هو المستعمل في الانام والتبادر عند الخواص والعوام أعني ما يشككم به بل المراد ما هو مصطلح النحاة أغنى ما تضمن كلمتين بالاسناد والالزام أن يكون المركب التقيدي خبراً إذ يصدق عليه أنه كلام لتسبته خارج تطابقه تلك النسبة أو لا تطابقه فإن قولنا زيد الفاضل كلام لتسبته خارج وهو اتصاف زيد بالفاضلية في نفس الأمر أو عدمه قد تطابق تلك النسبة وقد لا تطابقه وكان الفاضل الجبائي ظناً أن ليس للكلام معنى يشمل المركب الوصفي وغيره فلا معنى الانتقاض

له حتى يتصور التطابق وعدمه واحتمال الصدق والكذب في المركب التقيدي من حيث تضمنها مركباً خبرياً آخر لا من حيث هي هي فاعرف وأما الشارح فصرح في المطول بأن احتمال الصدق والكذب لا يجري في المركب الوصفي قال وهو المشهور بين القوم فما قاله الحاشي حمل لكلام الشارح على ما لا يقول به نعم قال بعضهم بحريته فيه ورده الشارح فإشارته الجبائي إلى ذلك بقوله أي



مركب تام فلا نقص (قوله مع قطع النظر الخ) فظاهره ان الخارج في قول الشارح يكون لنسبته خارج بمعنى خارج الذهن فيحتاج الى ان يقال معنى خارج النسبة (١٦٦) - أن يقع الخارج ظرفاً لنفسها لا لوجودها اذ النسبة من الامور الاعتبارية

فلا معنى لوجودها في الخارج أي في الاعيان ويرد عليه النسب التي اطرانها امور ذهنية كقولنا السكك المنطقي لا يوجد الا في الذهن وقد تول خارجية النسبة بمعنى كون منسبها موجودين في الخارج فيكون نسبية النسبة خارجية من قبيل صفة جرت على غير من هو له أي خارج طرفها ويرد عليه مثل ما ورد على الاول قالوجه ان يراد من الخارج الخارج عن مفهوم الكلام كذهب اليه بعض المحققين اذا اصل هو الذي تطابقه صورة النسبة الذهنية وان كان من الامور الذهنية على ما مر تحقيقه عن حاشية المطالع في بحث كون بعض العلوم غاية لنفسه افاده المولى خالد (قوله وان ما اتفقوا عليه الخ) يريد انه بسبب كون الخبر صادراً عن الجمع المذكور يحزم بمضمونه جزماً مطابقاً لنفس الامر فاعتبار حصول الجزم لا يكون له احتمال التقيض عند العالم في الحال وبواسطة الموجب لا يحتمله عنده في المآل ولا لاجل

ولعمري ان بعض الظن اتم قبل الحاجة الى تفسير الكلام بالمركب التام لخروج المركب التقيدي بقوله لنسبته اذ المراد بها الابقاع والانزاع وهذا مبني على ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية لكنه خلاف مرضي الشارح (قوله أي على وجه ذلك الشيء متلبس بذلك الوجه) أي في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار المعبر بيانه ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الشئين اما بالثبوت بأن هذا ذاك أو بالنفي بأن هذا ليس ذاك فمع قطع النظر عما في الذهن من النسبة لا بد وأن يكون بينهما نسبة ثبوتية أو سلبية لانه اما أن يكون هذا ذاك أو لم يكن فالأخبار عن تلك النسبة على وجه تصف به النسبة في حد ذاته من الثبوت أو الاتفاء صدق والأخبار على خلاف ذلك كذب (قوله وهو الاوفق) اذ الخبر به في الحقيقة هو النسبة لا ذات الموضوع أو المحمول (قوله عبارة عن الاثبات) أي كونها مثبتة أو منفية بمعنى المصدر المبني للمفعول اذ هو الذي ينصف به النسبة كما لا يخفى (قوله يعني انه لا يشترط فيه عدد الخ) واشتراط اتمس مذهب القاضي الباقلاني وهو بقول ينبغي أن يحصل التواتر بما فوق الاربعة لان الزكية واجبة في شهود الزنا لعدم حصول اليقين بشهادتهم ويوجد هو في الحجة واعترض عليه بأن الزكية أيضاً واجبة في اتمسة فعلم انه ليس كما زعم (قوله أو اثني عشر الخ) قال سيد المحققين بعدد التقيض المبعوث من بني اسرائيل على ما قال الله تعالى وبمئتان منهم اثني عشر نقيماً بعثهم لتبليغ أحكام دين موسى عليه السلام وتشهير الاسلام واشتراط العشرين بقوله تعالى وان يكن منكم عشرون صابرون فقلوباً مائتين وهو لا يبدى جدد واشتراط أربعين بقوله تعالى يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين روى ان المؤمنين المنع من كانوا أربعين والنبي عليه السلام مأمور بنشر الأحكام وتشهير الاسلام واشتراط سبعين بقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا وفي أكثر نسخ التلويح أو خمسين بدل سبعين ويرد عليه ان هذا قول لم يقل به أحد (قوله بل ضابطه وقوع العلم بعده من غير شبهة) أي ضابط كون الخبر متواتراً هو أن يقع العلم بعده بحيث لا يحتمل التقيض أصلاً وقال بعض الفضلاء أنت خير بأن الاطلاع على ان الحاصل عنده مما لا يحتمل التقيض لاحالاً ولا مالا أمر دونه خبط القناد انتهى ولا يخفى عليك ان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مستند الى الحسن مخترع لا ثبوت له في نفس الامر مع نيات آرائهم وأخلايقهم وأوطانهم مستحيل عقلاً بمعنى ان العقل يحكم حكماً قطعياً بانهم لم يتواطؤوا على الكذب وان ما انفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للتقيض بمعنى سلب تجويز العقل وقوع شيء آخر بدله كما في العلوم العادية لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطؤهم على الكذب وبالجملة انما نجد من أنفسنا علماً ضرورياً بوجود مكة وبغداد بحيث لا يحتمل التقيض أصلاً وما ذلك الا بالأخبار والاشكال انما نشأ من أخذ عدم الاحتمال بمعنى عدم الامكان العقلي تأمل كذا في التلويح (قوله قيل عليه الخ) يعني ان للتواتر مدخلا في افادة العلم لان الخبر انما يفيد بسببه يكون افادة العلم موقوفة على التواتر فاثبات التواتر بالعلم على ما ذكرتم من ان وقوع العلم دليل بلوغه حد التواتر يدل على ان التواتر موقوف على العلم وأنه دور \* وحاصل الجواب ان نفس التواتر سبب

مطابقه لا يحتمله في نفس الامر فلا احتمال بوجه أصلاً كذا ذكره قدس سره في حواشي شرح مختصر الاصول نفس في العلوم العادية (قوله وانه دور) ينتظم لميانه قياس المساواة هكذا العلم بالخبر موقوف على التواتر والتواتر موقوف على العلم



بالخبر ينتج العلم بالخبر موقوف على العلم بالخبر (قوله نفس العلم) خلاصته ان الحد الاوسط غير مكرر لان العلم بالخبر موقوف على التواتر لكن التواتر لا يتوقف على العلم بالخبر بل العلم بالتواتر يتوقف لكن لا على العلم بالخبر بل على العلم بالتواتر يتوقف لكن ليس توقفه على وجهين أحدهما ذكرناه من عدم تكرار الاوسط . وثانيهما انه لو سلم تكرره بان فرض ان نفس التواتر يتوقف لكن ليس توقفه على العلم بل على العلم بالتواتر ولا محذور في توقف العلم بالشيء على العلم بالعلم بذلك الشيء أي ملاحظته والتوجه اليه وكان المولى الحنفي أشار الى الوجه الاخير بقوله العلم بالعلم والا فالظاهر لبيان عدم تكرار الحد (١٦٧) الاوسط أن يقول فالوقوف

عليه الاول التواتر والموقوف عليه الاخير العلم بالتواتر (قوله تأمل) للوجه التأمل انه لو سلم ان ما نحن فيه من قبيل ما اذا كان حاصله بطريق الاخطار والتوجه الى معلومه بالذات يكون العلم والعلم بالعلم حاصلين في الذهن معاً لكن لا يدفع النظر لان غاية هذا الجواب حصول العلمين معاً ان النظر حكم لعقل بتواتر الخبر بمجرد العلم فاذا لوحظ معنى مجرد لا يدفع هذا الجواب النظر المذكور فتدبر (قوله واستفادته الخ) هذا انما يقع اذا كانت وجوه الاستفاداة متساوية كان يثبت حكم نظري بأدلة متعددة وأما اذا كان بعض الوجوه يفيد البدهة كالا حساس للنار فلامعني للاستدلال عليه بالآثار الذي هو الدخان مثلاً فالاولوية

نفس العلم والعلم بأن الحاصل عنده علم سبب العلم بتواتر الخبر فالوقوف عليه العلم بالعلم والموقوف نفس العلم فلا دور يدل على ذلك انه جعل وقوع العلم دليلاً على التواتر اذ الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشي آخر وفيه انه يلزم على هذا أن يكون العلم بتواتره موقوفاً على ملاحظة العلم ثانياً والتصديق بأنه علم وليس كذلك فانه بمجرد حصول العلم بحكم العقل بتواتره ويمكن الجواب بأن العلم اذا كان حاصله بطريق الاخطار والتوجه الى معلومه بالذات يكون العلم والعلم بالعلم معاً حاصلين في الذهن ولا تكون حاجة الى اخطار العلم ثانياً ولذا ذهب الامام الى أن العلم والعلم بالعلم متحدان وفيما نحن فيه كذلك فان العلم بعد الخبر انما يحصل بعد التوجه اليه والقصد الى اخطاره بخلاف ما اذا لم يكن حاصله بطريق الاخطار فانه لا بد من ملاحظته حتى يحصل العلم بالعلم تأمل (قوله وهكذا حال كل معلول ظاهر الخ) فان نفس العلة تفيد نفس المعلول والعلم بالمعلول يفيد العلم بالعلة الخفية بمعنى اذا تحقق العلة تحقق المعلول واذا علم تحقق المعلول علم تحقق العلة وأما قيد العلة بالخفية لانه ان كان العلة ظاهرة استفاد العلم بها بدون العلم بالمعلول كالتار الجسوس للدخان والاولى تركه لان العلم بالمعلول يوجب العلم بالعلة سواء كانت ظاهرة أو خفية واستفادته من وجه آخر لا ينافيه (قوله فان قلت الخ) حاصل هذا السؤال منع قوله ان وقوع العلم من غير شبهة يدل على بلوغه حد التواتر وسند المنع ان العلم أسباباً شتى من الحس والبديهة وكونه خبر الرسول أو غير ذلك والمعلول الاعم لا يدل على العلة المعنية فيجوز أن يكون وقوع العلم بسبب آخر لا بسبب التواتر فلا يكون دليلاً عليه (قوله قلت عدم الدلالة الخ) وهنا انتفاء سائر العلل معلوم لان العلم بوجود مكة مثلاً لا يحتمل علة غير التواتر كذا نقل عنه (قوله تأمل) وجه التأمل ان العلم بانتفاء سائر العلل في حيز المنع فانه يجوز أن نكون العلة الموجبة له متحققة من غير أن يكون وجوده وانتفاؤه معلوماً لنا وعدم العلم لا يدل على عدم تحققه (قوله وقع في التلويح الخ) يعني ان الشارح قال في التلويح وأما خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام فتواتره ممنوع هنا وأما خبر النصارى الخ فوجه كلامه بعضهم بأن الخبر هنا بمعنى الاخبار واضافه الى النصارى اضافة المصدر الى المفعول فالمعنى وأما اخبار اليهود للنصارى الخ فلا تدافع لكنه أحسن حينئذ في عطف قوله واليهود بتأييد دين موسى عليه السلام الى تكلف وهو ان يقدر لفظ الخبر ويكون اضافته اليه اضافة المصدر الى الفاعل ويكون معطوفاً على خبر النصارى اذ لا يصح عطفه على النصارى لانه يقتضي أن يكون اليهود أيضاً مفعولاً وليس كذلك وأما لم يجعل

مبنية على اشتباه الوجوه بالوجوه فلا ياتيس عليك أفاده مولانا خالده (قوله لا يحتمل علة غير التواتر) أي من خبر الرسول والحواس الظاهرة والعقل الصرفة بالبدهة أو النظر فلم يبق الا التواتر لانحصار اسباب العلم فيها وما يقال من أن عدم العلم بالسبب مثلاً لا يقتضي عدمه مخصوص بغير صورة الانحصار نعم قد سبق من الشارح تلويحاً ومن البقاعي وابن أبي شريف وغيرها من الحشيين تصريحاً بأن حصر أسباب العلم فيما ذكر ليس غفياً فلم يثبت الانحصار حقيقة والى هذا أشار بقوله تأمل وهذا التحرير أولى من تحرير المولى عبد الحكيم كما لا يخفى



( قوله والمشار اليه في الكشف هو الاول ) أي اعتقاد القتل فقط لا الاشتراك في الاخبار أيضا وفيه أن الاشتراك في الاخبار يفهم من عبارة الكشف لمن تأمل فيها ( ١٦٨ ) ومراد المحشي الخيالي أن اعتقاد القتل مقارن ومصاحب لما أشير إليه في الكشف مع

عبارة التلويح من إضافة المصدر إلى المفعول لئلا يحتاج إلى التمثل في هذه العبارة لانه مخالف للقصة على زعم الموجه ( قوله لكن بعض النصارى الخ ) يعني ذلك التوهم باطل ولا حاجة إلى جعل الإضافة إلى المفعول لأن بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل فيكون في كلا الكتابين إضافة المصدر إلى الفاعل ولا يكون عطف اليهود على النصارى محتاجا إلى تمحل التقدير كما لا يخفى أقول فيه بحث لأن اشتراك النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل لا يستلزم الاشتراك في الاخبار عنه لجواز أن يكون الاخبار مختصا باليهود والمشار اليه في الكشف هو الاول نعم إذا ثبت أن بعض النصارى مع اليهود في اخبار القتل يتم المقصود كما في الكشف الكبير حيث قال وكذلك اخبار النصارى بقتله لم يثبت بالتواتر فإن خبر قتله منهم مستند إلى أربعة منهم ( قوله بل لم يبلغ عدد المخبرين الخ ) أي بالاتفاق فإن الذين دخلوا على عيسى عليه السلام وزعموا أنهم قتلوه كانوا سبعة أو ستة والغالب أنه لا يوجد العلم بأخبار السبعة فالمخبرون لم يبلغوا أحد التواتر في الطبقة الاولى على أن اخبارهم إنما كان عن شبهة كما أخبر الله تعالى عنه \* وما قتلوه وما صابوه ولكن شبه لهم \* فلا يتحقق التواتر أصلا وفيه أن اخبارهم لم تكن عن شبهة لهم باعتقادهم حتى يثاني وقوع العلم بل عن أمر محسوس لاشبهة لهم فيه على ما يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم أنا قتلنا المسيح نعم مشاهدتهم ما كانت مطابقة لنفس الامر ولم يشترط في الخبر أن يكون على أمر ثابت في نفس الامر بل كونه في نفس الامر مستفاد منه تأمل ( قوله وعرف اليهود الخ ) قبل أن يختصر اليهم قتل اليهود وكسر أصنامهم لأنهم حرفوا التوراة وزادوا ونقصوها حتى لم يبق منها الا شذوذة فالمخبرون لم يبلغوا أحد التوراة في الطبقة الوسطى أيضا وكان مختصر ملكا قبل البعثة قابضا لمشارك الارض ومغارها سمي بذلك لانه وجد لقيطاعند ضم يسمى بذلك ( قوله وبالجملة ) أي بمجمل كلام الشارح وخلاصة قوله فتواتره ممنوع أن يخلف وقوع العلم يدل على عدم تحققه لا أنه فذلك لقوله بل لم يبلغ عدد المخبرين إلى آخره على ما توهم ( قوله وفيه إشارة ) أي في آيات لفظ رب سواء كان للتقليل أو للتكثير إشارة إلى أن مخالفة حالة الانفراد لحالة الاجتماع ليس كليا منحققا في جميع المواد كما في كل جسم ممكن لكن هذا القدر كاف في الجواب عن السؤال المذكور معارضة واستدلال على أن الخبر المتواتر لا يفيد العلم والجواب منع مقدمة دليبه أعني قوله وضم الظن إلى الظن لا يفيد اليقين وكذب كل واحد يوجب كذب المجموع وحاصله أنا لا نسلم ذلك لانه موقوف على أن لا يكون مع الاجتماع ما يكون مع الانفراد وهو غير واقع في بعض المواد فيجوز أن يكون ما هنا أيضا كذلك ( قوله والتحقيق الخ ) أي تحقيق الجواب وحاصله أن اجتماع الاسباب يقتضي قوة المسبب والخبر سبب للاعتقاد فإذا تعدد الخبر باعتبار تعدد المخبرين قوى الاعتقاد إلى أن وصل إلى العلم وفيه بحث لأنه أن أراد به اجتماع الاسباب التامة للشيء فهو محال لامتناع التوارد فيها وإن أراد اجتماع الاسباب الناقصة فلا نسلم أنه يوجب قوة المسبب بل يوجب نفسه والجواب أن كل واحد من الاخبار المعددة موجب للاعتقاد والاستفاد المستفاد

أن الاعتقاد مع الاخبار يتم المقصود وأن دفع نظر المولى المحشي ثم أن اعتقاد النصارى قتل عيسى واخبارهم بقتله بيان في الفهم وعدمه من الكشف والفرقة بينهما في الفهم تحكم فلتراجع عبارته ( قوله تأمل ) نقل عنه أن قوله تعالى ( وإن الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ) يدل على أنه كان لهم شبهة على ما قال القاضي أنهم بعد وقوع تلك الواقعة اختلفوا فقال بعضهم لو كان هذا عيسى عليه السلام فأين صاحبنا وإن كان صاحبنا فأين عيسى عليه السلام وبعضهم الوجه وجه عيسى عليه السلام والبدن بدن صاحبنا اللهم إلا أن يقال أن المخبرين بالقتل لم يكن لهم شبهة اهـ ووجه الضعف المشار إليه باللهم أن الله قد حكم على الذين اختلفوا فيه بالشك ومن جملة المختلفين فيه المخبرون عنه بالقتل ( قوله لا أنه فذلك ) الظاهر أن المعنى أي معنى قول المحشي الخيالي \* وبالجملة

الخ أن حاصل الاعتراض الجارى على أي تقدير أن تخلف العلم الخ وحينئذ يكون قوله وبالجملة فذلك لمجموع قول من الشارح والمحشي الخيالي لا لاحدهما فقط . هذا هو الحق الذي لا عيب عنه ( قوله معارضة ) أي مع بداهة اقادة التواتر العلم المشار إليها قول الشارح والثاني أن العلم الحاصل به ضروري إذ المعارضة كما تكون مع الدليل تكون مع البداهة أو التنبه كما هو معروف



( قوله لتفاوتهما ) لان الاعتقاد الحاصل من خبر الخبر الثاني اكونه معاضا بالاعتقاد الحاصل من خبر الخبر الاول يكون أرجح دائما  
( قوله ويحصل بجميع تلك الاخبار الخ ) لقائل أن يقول ان الاجتماع المذكور سبب تام لنفس الاعتقاد الخاص القوي  
فالسبب هو نفس الاعتقاد الخاص لا قوته ويدفع بأنه كما ان ذلك الاعتقاد الخاص سبب عن الاجتماع المذكور كذلك مطابق  
الاعتقاد مسبب عن كل واحد من تلك الاخبار ولا شبهة في أن الاجتماع ( ١٦٩ ) المذكور كما أنه موجب لذلك

الاعتقاد الخاص كذلك  
مسوجب لقوة المطلق  
واستوضح ذلك بما ذكره  
الشارح رحمه الله في الجبل  
المؤلف من النعرات والله  
الموفق ( قوله ومن هذا  
يخرج الجواب الخ ) أي من  
قول المحني الخيالي واما  
وهم الكذب الخ يخرج  
الجواب عن قول السائل  
وأبضا جواز كذب كل  
واحد الخ وحاصل الجواب  
أنه ان أراد ان جواز الكذب  
مدلول الخبر فممنوع وان أراد  
أنه احتمال عقلي فسلم لكن  
لا يضرنا اذ كلامنا في أن  
الخبر يفيد العلم وكون  
الكذب احتمالا عتليا  
لا يؤثر في تلك الافادة  
والى هذا التفصيل أشار  
بالتأمل وفيه انه اذا احتل  
الخبر الكذب ولو بحسب  
العقل كيف يفيد العلم  
فتحقيق الجواب عن هذا  
هو الذي ذكره الشارح رحمه  
الله بقوله ربما يكون مع الاجماع

من خبر مخبر مغاير للاعتقاد المستفاد من خبر مخبر آخر لتفاوتهما رجحانا ويحصل بجميع تلك  
الاخبارات قوة تطلق الاعتقاد بحيث لا يبقى احتمال التيقض فلا يلزم شيء مما ذكر ( قوله واما  
وهم الكذب الخ ) جواب سؤال مفرد كما أنه قيل كيف يكون الخبر المتواتر سببا للعلم مع إيهام كل  
خبر للكذب بناء على افادته كليها فلكل خبر طرفان يؤكدان بطرفي الخبر السابق فلا يحصل  
قوة المسبب المفضي الى العلم أصلا فأجاب بأنه لا مدخل للخبر في إيهام الكذب بل هو احتمال يحكم  
به العقل واما الخبر فوجه الصدق فان قوائمه قائم يدل على ثبوت القيام لزيد ضرورة انه موضوع  
له لكن لما جاز تخلف المدلولات الوضعية عن الالفاظ الدالة عليها لعدم العلاقة العقلية احتمل  
عند العقل ان لا يكون مدلوله متحفظا فلا يكون صادقا ومن هذا يخرج الجواب عما مر من ان كذب  
كل واحد يوجب كذب المجموع تأمل ( قوله تبليغ الاحكام الخ ) قال المحقق الدواني هذا لا يشتمل  
لأن أوحى اليه بما يحتاج اليه لكماله في نفسه من غير أن يكون مبعوثا الى غيره كما قيل في حق  
زبد بن عمر بن نفيلاهم الا أن يتكلف اه وجه التكلف هو اعتبار المغايرة الاعتبارية على أنه بعد  
تسليم كونه نبيا لا تسلم أنه غير مبعوث الى الخلق على ما نقل عنه أنه قال أيها الناس هلموا الى فانه لم  
يبق على دين الخليل إبراهيم عليه السلام أحد غيري وانما ادبالا احكام النسب الخيرية والتمل على الخطاب  
وهم لانه يخرج الاتقادات التي هي رأس الاحكام ودرئيسها ( قوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين ) دفع لما  
قيل من أنه يخرج عن التعريف أنبياء بني اسرائيل الذين بعثوا تقرير دين موسى عليه السلام كبوشع  
عليه السلام وحاصل الدفع أنهم وان لم يكونوا مبلغين بالنسبة الى القوم الذين بلغ اليهم لكنهم مبلغون  
بالنسبة الى غيرهم وهذا خلاصة ما نقل عنه من أنه أورد على ظاهر التعريف النقض بعض الانبياء  
كبوشع عليه السلام أمر بتقرير شرع من قبله فهو لم يعث للتبليغ لانه حصل عن قبله فأجاب بقوله  
ولو بالنسبة الى قوم آخرين انتهى وحاصله ان تبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من بلغ الاول اليهم  
( قوله وهو بهذا المعنى يساوي الخ ) هنا ما اختاره الشارح حيث قال في شرح للقاصد التي أنسلن  
بمشة الله تعالى تبليغ أحكام الشرع وكذا الرسول انتهى ويدل عليه قوله وقد يشترط فيه الخ  
فانه يفهم منه أنه غير مرضي عنده ( قوله لكن الجمهور الخ ) اعلم أنه قد اختلف في الفرق بين  
الرسول والنبى فقال بعضهم انها متساويان فكل نبى رسول وكل رسول نبى لا فرق الا بحسب  
المفهوم فانه من حيث أنه قال الله تعالى انا أرسلناك وما في معناه بسمى بالرسول ومن حيث أنه  
أنبا للخلق عن الاحكام يسمى بالنبى وهذا مذهب جمهور المعزلة واليه ذهب الشارح وقال بعضهم  
النبى أعم لان الرسول اما صاحب كتاب أو شريعة متجددة بخلاف النبي كما بينه المحني وهذا

( ٣٢ — حواشي العقائد أول ) مالا يكون مع الانفراد ( قوله هو اعتبار المغايرة الاعتبارية ) قال بعض الناظرين ولعل تلك

المغايرة الاعتبارية روحانية ذلك الرسول وملكوته وبشريته وجسمانيته كما قال مولانا حسن جلبي في حاشية المواقف في بحث  
النبوة حيث قال النبي مأمور بالايمان ومن الايمان أن يؤمن بزمانه فيكون المؤمن والمؤمن به متحدان فأجاب بأن المؤمن ذات  
ذلك النبي والمؤمن به النبوة التي هي وصفه فتتأرا بالاعتبار اه



( قوله ولاجل هذا الخ ) أي لاجل أن الآية المذكورة لا تدل على أن يكون الرسول أعم وإن دلت على أن التساوي فلا تدل على المطلوب الذي هو أخصية الرسول بتمامه هذا ولك أن تقول أن الراجح المعتقد به من المذاهب فيهما هو كون الرسول أخص أو كونها متساويين فإذا دلت الآية على أن التساوي فكأنها دلت على المطلوب إذ عكس المطلوب ضئيف غير معتد به فينشد لفظ يؤيده ناظر إلى ( ١٧٠ ) أنه يحتاج لإثبات المطلوب إلى الخارج من الآية الكريمة من أن ما عدا التساوي

مذهب أهل السنة والجماعة وقال بعضهم أن الرسول أعم وعرفوه بأنه إنسان أو ملك مبعوث بخلاف النبي فإنه مختص بالإنسان ( قوله ويؤيده قوله تعالى الخ ) وجه التأييد أن العطف يدل على المغايرة فاما أن يكون الرسول مبانياً للنبي أو مساوياً أو أخص أو أعم لا جائز أن يكون مبانياً لتحقيقه ما في بعض المواد كما قال الله تعالى في حق كل من موسى وإسماعيل عليهما السلام وكان رسولاً نبياً ولا أن يكون مساوياً أو أعم لأن نبي أحد المتساويين وكذا الأعم يستلزم أن التساوي الآخر والأخص فلم ينجح إلى ذكر النبي بعده فتعين أن يكون أخص وفيه بحث لأنه يجوز أن يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم إبطاله مما سبق وعلى تقدير التسليم بجواز أن يكون ذكره الاهتمام بنفسه ألا ترى أن تحقق الخاص مستلزم لتحقيق العام مع أنه ذكر النبي بعد الرسول كما في قوله تعالى ( واذكر في الكتاب موسى أنه كان مخلصاً وكان رسولاً نبياً وفي قوله تعالى ) ( واذكر في الكتاب إسماعيل أنه كان صادق الوعد وكان رسولاً نبياً ) ولاجل هذا قال الحنفي ويؤيده دون يدل عليه ( قوله وقد دل الحديث الخ ) تأييد ثان لكون النبي أعم روى أنه عليه السلام سئل عن عدد الأنبياء فقال مائة وأربعة وعشرون ألفاً وقيل كم الرسل منهم قال ثلاثمائة وثلاثة عشر جماعة كذا في تفسير الفاضل ( قوله فاشترط الخ ) أي إذا كان النبي أعم فاشتغلوا في بيانه فقال بعضهم الكتاب شرط في الرسول بخلاف النبي فإنه يجوز أن يكون بالوحي وبالإلهام وبالنبية في المنام ( قوله والكتب مائة وأربعة الخ ) روى أنه عليه السلام سئل كم أنزل الله من كتاب فقال مائة وأربعة كتب منها على آدم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى إدريس ثلاثون صحيفة وعلى إبراهيم عشر صحائف وعلى موسى وعيسى وداود ومحمد عليهم السلام التوراة والإنجيل والزبور والفرقان ( قوله اللهم الا ان يكتفي ) هذا ما ذكره السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف وقال ويشترط في الرسول أن يكون معه كتاب سواء أنزل عليه أو على من قبله لكن يكون عاملاً بالكتاب وفيه ضعف لأنه لا يساعده النقل وبجهد الاحتمال لا يكفيه ولذا قال إلهي ( قوله ويمكن أن يقال الخ ) أي يمكن أن يجاب عن الاعتراض المذكور مع اشتراط النزول بأنه يجوز أن يتكرر نزول الكتب كما تكرر نزول الفاتحة فإنها نزلت مرة بمكة ومرة بالمدينة ولذا تسمى بالسبع المثاني لكن فيه أيضاً ما سبق من أن مجرد الاحتمال غير كاف في باب الروايات ( قوله وتخصيص بعض الصحف الخ ) جواب سؤال كأنه قيل لو كان النزول متكرراً على جميع الرسل فما وجه تخصيص بعض الصحف ببعض الأنبياء على ما مر في الحديث السابق وحاصل الجواب أننا لا نسلم صحة الروايات وعلى تقدير التسليم فوجه التخصيص نزوله عليه أولاً ( قوله واشترط بعضهم الخ ) عطف على قوله فاشترط بعضهم الخ يعني اشتراط البعض

وكون النبي أعم في حكم العدم أما عدم الدائل به أو لضعف فتأمل ( قوله جما غفيراً ) يقال جاء الفوم جما غفيراً والجماء الغفير أو جمه غفيراً أي مجتمعين كثيرين وأصل الكلمة من الجموم والجملة هو الاجتماع والكثرة والغفير من الغفر وهو التعطية والستر فعملت الكلمتان في موضع الرسول والاحاطة ( قوله وعلى إدريس ) ويقال له خنوخ وأخنوخ قال الشيخ ابن الجوزي في التلخيص أنه عليه السلام قال يا أبا ذر أربعة من الأنبياء سربا يسيرون آدم وشيث وخنوخ ونوح عليهم السلام ( قوله وفيه ضعف الخ ) قال المولى عبد الرسول لا يخفى أن هذا الضعف يجري في جميع المذاهب الكاثرة في الرسول والنبي فلا ولي

أن يوجه الضعف بأن الظاهر المتبادر من اشتراط الكتاب في الرسول اشتراط نزوله عليه لا الكون معه فتعميم الشرط بما يدخل فيه الكون كتوجيه كلام لا يرضي به صاحب الكلام ( قوله لو كان النزول متكرراً على جميع الرسل ) لم يعلق السؤال بالجواب إلا لكتفا بالكون معه أيضاً كما علقه الحنفي المدقق بكليهما لأن لفظ أولاً في قوله لنزوله عليه أولاً خص في تعلقه بالجواب الثاني فقط أفاده عبد الرسول



(قوله لكن يأتي من هذا التخصيص الخ) لا يذهب عليك أنه إذا أثبت متعدد متعدد لا يلزم أن يكون كل من المتعدد الأول ثابتاً  
لكل فرد من الثاني إلّا اللازم هو ثبوت جميع الأول من حيث هو لجميع الثاني (١٧١) من حيث هو فالتخصيص

الشرع الجديد في الرسول وقالوا أنه صاحب شريعة منجدة بخلاف النبي فإنه قد يكون بتقرير  
شريعة من قبله (قوله ورده المولى الأستاذ بان اسماعيل عليه السلام كان من الرسل) كما قال الله  
تعالى في حقّه (وكان رسولا نبيا) لا شرع جديد له لأن أبناء إبراهيم عليه السلام كانوا على شريعته  
كما صرح به القاضي حيث قال في قوله تعالى وكان رسولا نبياً يدل على أن الرسول لا يلزم  
أن يكون صاحب شريعة لأن إبراهيم عليه السلام كانوا على شريعته (قوله لينحصر الخبر  
الصادق في نوعه) إذ لو خالفه يكون خبر النبي خارجاً إذ ليس بتواتر ولا خبر الرسول  
(قوله ويعتبر الخبر بالنسبة إلى الخبر الصادق بالنسبة إلى هذه الأمة منحصر في التواتر  
وخبر الرسول لكن يأتي من هذا التخصيص تعميم الخلق في قوله وأسباب العلم للخلق ثلاثة (قوله  
قبل عليه بدخل فيه سحر التنبي الخ) حاصله أن تعريف المعجزة غير مانع لدخول سحر من  
يدعى النبوة وليس نبي فإنه يصدق عليه أنه أمر خارق للعادة قصد به إظهار صدق مدعى النبوة  
والأولى أن يقول بدخل فيه خارق للتنبي لا بدخل فيه الأمر الخارق الذي يظهر على يد الكاذب  
على وفق ما ادعاه بلا مباشرة الأسباب بخلاف السحر فإنه مباشرة الأسباب وحاصل الجواب الأول  
أن خلق الأمر الخارق على وفق ما ادعاه على يد الكاذب في دعوى النبوة ممتنع عادي من الله  
تعالى لأن الخارق فعل الله تعالى بخلقه لإظهار صدق النبي فلو أظهره على يد الكاذب يكون تصديقاً  
للكاذب وهو محال على الله تعالى فظهور الخارق على وفق المدعى على يد الكاذب المتنبي محال وهذا  
الجواب مبنى على ما تقرر عندهم من أن الأمر الخارق الذي قصد به إظهار الصدق فعل الله تعالى بلا  
واسطة لأن التصديق منه لا يحصل بما ليس من قبلة فيخالفه على يد الصادق إظهاراً لصدقه ولا بخلقه  
على يد الكاذب لاستحالة تصديق الكاذب منه تعالى لا كما زعمه الفاضل الجلي من أنه مبنى على أن  
جميع الممكنات صادرة بإرادة الواجب من غير واسطة فإنه أن تم وتم والانفلا وأما قيدنا الكاذب بكونه  
في دعوى النبوة لأنه يجوز ظهور الخارق الموافق على بد المثاله لأنه لا يوجب تصديق الكاذب لأن حاله  
مكذب بمقاله ويرد عليه الإرهاص ظاهراً والأهانة وهو أن يظهر أمر خارق للعادة على يد المتنبي على  
خلاف ما ادعاه لأنه خارق للعادة قصد به إظهار صدقه وليس بممتنع ظهوره بل واقع على ما نقل في حق  
مسئلة الكذاب أنه دعا لعور فصارت عينه الصحيحة عوراً فلا بد فيه من قيد على وفق ما ادعاه إلا أن  
يقال المراد بالقصد إرادة الفاعل وهو الله تعالى إما لأنه لا فاعل غيره تعالى أو لأنه شرط في المعجزة  
أن يكون فعله تعالى وحيد لا يرد شيء مما ذكر (قوله ولا تقص بالقرضيات) يعني أن جواز  
ظهور الخارق على يد المتنبي لا يصير نقضاً لتعريف المعجزة إذ لا بد في النقض من تحقق المسادة  
والألا يمكن أن يقال يمكن أن يكون السان ليس بناطق رداً على تعريجه بالحيوان الناطق (قوله  
وأيضاً إظهار الشيء فرع وجوده الخ) يعني لو فرض صدور الخارق على يد الكاذب المتنبي فهو  
خارج عن التعريف بقوله قصد به إظهار صدق من ادعى الخ لأن إظهار الصدق فرع وجوده ولا

ومن يدعى الألوهية وأثبتها بخارق فهو ناقص وإلا فما الحاجة له إلى ادعائها وأثبتها بخارق وسيأتي من المولى المحشى أن المراد من حالة  
المكذب لمقاله هو الاحتياج والحدوث (قوله الإرهاص الخ) هو الخارق الذي يظهر من النبي قبل النبوة ككلام عيسى في  
المهد ونساقط الرطب الحني من النخلة اليابسة وتسليم الحجر والشجر والمدر لنبينا



( قوله أما يعلم من المعجزة ) أي من نفسها لا من العلم بأنها معجزة ومن هذا ظهر تدفيع الدور بدون الاحتياج الى ما ذكره المولى الحشي وذلك لان العلم بصدق الدعوى مستفاد من نفس المعجزة والعلم بكونها معجزة مستفاد من افادتها العلم بصدق الدعوى وهذا الجواب هو الذي ذكره بعض المحققين حيث قال والمرجع في معرفة قصد اظهار الصدق الى وقوع العلم الضروري بصدق المدعى للشاهد المسترشد ولا دور اذ ذلك العلم مستفاد من نفس المعجزة والعلم باعجازها مستفاد من افادتها ذلك العلم بذاتها اهـ ( قوله تأمل ) يمكن ان يكون وجهه ( ١٧٢ ) اذا فرض صدور الخارق على يد الكاذب ويكون قصد اظهار الصدق

في المعجزة دون الخارق المذكور مشكلا ويكون مدار الفرق اقدار الله تعالى على معارضة النبي دون المعجزة بحج ان يزاد في تعريف المعجزة قبل العجز عن اتيان مثله والا خلا التعريف عما هو مدار الفرق فيلزم على هذا تصور في تعريف المعجزة والاصل عدمه فالحق في الجواب هو الجواب الاول والا يلزم التصور فالامر بالتأمل للإشارة الى التدح في هذا الجواب والله يهدينا ويثيبنا وإنا انزلنا الحق والصواب ( قوله كما ان العالم ) الظلم عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الارضية المنفعلة وذلك أن القوى السماوية أسباب للكائنات المنصرفة بعد استيفائها شرائط الاستعداد فمن عرف أحوال الفاعل

صدق في مادة المنبي فلا يكون الخارق الظاهر على يده معجزة فان قيل على هذا يقع الالتباس بين المعجزة وسحر المنبي لان كلاهما أمر خارق للعادة ظهر على يد مدعي النبوة والاطلاع على انه قصد باحدهما اظهار الصدق دون الآخر مشكل فيفوت ما هو الحكمة في اظهار المعجزة وهو امتياز النبي عن غيره قلت يحصل الفرق بينهما بأن بقدر الله تعالى غيره على معارضة المنبي عند التحدي بخلاف المعجزة لئلا يلزم تصديق الكاذب منه تعالى وبهذا ظهر فساد ما قاله الفاضل الجلي من أنه يرد عليه ان هذا صحيح لكن لا يفيد غرضنا لان الغرض بيان طريق معرفة النبوة وهو لا يحصل فان من ادعي النبوة وأظهر على يده الخارق لا يعلم ان هذا الخارق معجزة مالم يعلم ان تلك الدعوى صادقة على التقدير المذكور والحال ان صدقها إنما يعلم من المعجزة فيلزم الدور لاننا لا نسلم ان العلم بان هذا الخارق معجزة يتوقف على العالم بان تلك الدعوى صادقة فان العلم بان هذا الخارق معجزة إنما يتوقف على العلم بالمعجز عن اتيان مثله عند التجدي تأمل ( قوله والحق الحق ) أي الحق في الجواب ان السحر ليس أمرا خارقا للعادة كما ان الظلم وما يترتب على خصائص بعض الاشياء كالمغناطيس والكهرباء ليس أمرا خارقا للعادة فلا يدخل في المعجزة لان معنى ظهور الخارق هو ان يظهر أمر لم يعمد ظهور مثله عن مثله وهما ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب المختصة بترتب عليها ذلك بطريق جرى العادة الالهية وما قبل من أنه لا يدفع التباس المعجزة بالسحر على هذا التقدير فتدفع بما مر من أنه لا يمكن معارضة المعجزة لانه فعل الله تعالى لا مدخل لمباشرة الاسباب فيه بخلافه الله على يد الصادق فقط لتصديقه بخلاف السحر فان فيه مدخلا لمباشرة الاسباب بخلافه على يد كل من باشره عادة قال الفاضل الحشي والحق ان السحر قد يكون من الخارق فانه ربما يحتاج الى شرائط لا تكون مقدورة للبشر كالوقت والمكان ونحوها انتهى وفيه انه لا يشترط في عدم كون الفعل من الخوارق ان يكون جميع شرائطه مقدورا بل يكفي ان يحصل بعد مباشرة الاسباب سواء كانت مقدورة أولا والا لزم ان تكون حركة البطش أيضا من الخوارق لتوقفه على سلامة الاعصاب والمضلات وصحة البدن التي ليست مقدورة للبشر بنى شئ وهو ان هذا الجواب لا يدفع النقض بالخارق الذي يظهر على يد المنبي بدون مباشرة الاسباب فلا بد من الالتجاء الى الجواب الاول من أنه لا يظهر على يده حين ادعائه النبوة ولذا أهمل القوم هذا الجواب لا أنهم لم يتفطنوا لعدم كون السحر من الخوارق بل الاظهر ان مرادهم بسحر المنبي مطلق الخارق الذي يظهر

والقابل وقد رعى الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة والمغناطيس جذاب الحديد والكهرباء جذاب التبن على وهما معروفان ( قوله لا أنهم لم يتفطنوا الحق ) أي ليس أهمل القوم هذا الجواب لعدم تفطنهم بعدم كون السحر من الخوارق كما هو المفهوم من كلام الحشي الخيالي وان أطبق القوم عليه فهذا الكلام من المولى الحشي رد على الحشي الخيالي وحاصل مقصود المولى الحشي دفع اعتراض الحشي الخيالي على القوم بأنهم أطبقوا على كون السحر من الخوارق مع ان الحق انه ليس منها بان ترك القوم هذا الجواب ليس لعدم قطعهم بعدم كون السحر من الخوارق بل هم قاطعون بعدم كونه منها كالخشي الخيالي بل تركهم له مبني على



ان هذا الجواب لا يدفع النقض بالخارق المذكور ( قوله بل المراد ان يكون ذلك الفعل دالا عليه ) فيه ان قيد الارادة على هذا يكون مستدركا في التعريف وانتفاء التعليل عن أفعال الله تعالى لا بوجوب انتفاء ارادة الصدق بالسلبية كلف ولو انتفت ارادة الله تعالى اظهار الصدق لما وقع الاظهار بالمعجزات أيضا لامتناع وقوع ما ليس بمراد الله ( ١٧٣ ) تعالى فالحق ان الاظهار مراد

على يده ولو مجازا ( قوله فان قلت كرامة الخ ) انتقاض لتعريف المعجزة بطريق الجمع بانه يخرج منه كرامات الاولياء لعدم قصد اظهار صدق النبي منه مع أنهم عدوها من المعجزات لان المقصود من خلق الخارق على يد الولي اظهار كرامته وشرافته بين الخلائق وان يدل على صدق النبي أيضا باعتبار انه حصل للولي هذه الكرامة بمثابة وما قيل في الجواب من أنه ليس المراد قصد اظهار الصدق ان يكون الغرض منه اظهار الصدق لأن أفعال الله تعالى ليست بمعللة بل المراد ان يكون ذلك الفعل دالا عليه ولا شك ان كرامات الولي تدل على صدقه وينكشف به صدقه فقيه انه لو كان ظهور الخارق على يد غير مدعي النبوة دالا على صدقه لما شرطوا في المعجزة ان يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له تأمل ( قوله قد عدوا الارهاصات الخ ) جمع الارهاص وهو الخارق الذي يظهر قبل بعثة النبي سمي ارهاصا لكونه تأسيسا لقاعدة النبوة من ارهصت الحائط اذا أسسته ( قوله على سبيل التشبيه ) متعلق بالكرامات أي تشبيه ما ظهر على يد الولي بما ظهر على يد النبي باعتبار انه صدر عن الولي بسبب متابعة النبي فكانه صدر عن النبي والتعليل متعلق بالارهاصات أي تغليب ما صدر بعد البعثة على ما صدر قبلها ( قوله هو الامكان الخاص ) يعني أن الظاهر أن يكون هذا الامكان مقصورا على الامكان الخاص والمعنى ان التوصل بالنظر الصحيح في الدليل الى العلم ليس بضروري ولا عدم التوصل به اليه ضروري أي يجوز أن يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم وان لا يتوصل لان أصحاب هذا التعريف اهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق جرى العادة وليس بضروري فما قاله الفاضل المحشي أي يجوز أن يتوصل وان لا يتوصل بالنظر الى ذات الدليل كالعالم فانه يجوز أن يتوصل به الى العلم بوجود الصانع وأن لا يتوصل وأما الضرورة الخاصة عند حصول النظر الصحيح فيه فهو لا ينافي الامكان في نفسه والامكان العام ههنا هو الظاهر المتبادر كما لا يخفى ففساده لا يخفى ( قوله ذلك أن تأخذه امكانا عاما ) أي ولك أن تأخذ الامكان الامكان العام المفيد بجانب الوجود والمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس بضروري سواء كان التوصل به اليه ضروريا اما بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء أو بطريق التولد كما هو مذهب المعتزلة أو لا يكون ضروريا بل بطريق جري المادة كما هو مذهب اهل السنة فيصح التعريف على المذاهب الثلاثة قال سيد المحققين قدس سره في حاشية شرح المختصر المضدي وأما قيل يمكن التوصل اتبها على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفي إمكانه ولا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه أصلا ولو اعتبر وجوده يخرج عن التعريف دليل لم ينظر فيه أحد أبدا وقيد النظر بالصحيح أي المشتمل على شرائطه صورة ومادة لان القاسد لا يمكن التوصل به اذ ليس هو سببا للتوصل ولا آلة له وان كان قد يفضي اليه فذلك افضاء اتفاق

للمولى المحشي على ما صنفه ان التشبيه يقتضي أهمية المغالبة فليتأمل ( قوله ففساده لا يخفى ) أما أولا فلانه لا ضرورة عند حصول النظر الصحيح أيضا بناء على ان التوصل بعد النظر الصحيح بطريق جرى العادة وليس بضروري عند أصحاب هذا التعريف وأما ثانيا فلانه قد ثبت أن الظاهر قصر الامكان على الامكان الخاص بقوله والامكان العام ههنا هو الظاهر المتبادر فاسد وأيضا عبارة التعريف ظاهرة في أن الامكان مع النظر الصحيح يحمل الامكان على ذات الدليل خلاف عبارة التعريف



( قوله وليس من حيث كونه وسيلة ) مع ان بابه السببية في قوله بصحيح النظر يدل على كون الدليل وسيلة ( قوله وهذا التعريف مختص الخ ) حيث أخذ فيه العلم المختص باليقين وحيث لم يقيد أهل الاصول بقيد العلم بل قالوا الى مطلوب خبري لم يختص بالبرهان لانهم يبحثون عن غير البرهان كدليل الوجوب والكرامة ( قوله كما ان التعريف الثاني الخ ) فيه سهو ظاهر اذا استلزام في التعريف الثاني استلزام بين المعلومين أعني الدليل ونتيجته لا بين العلمين كما في التعريف الثالث وهو قولهم ما يلزم من العلم به العلم بشئ آخر والاستلزام بين ( ١٧٤ ) المعلومين متحقق في بعض الامارات كقولهم هذا رجل بطوف بالليل وكل من

وطوف بالليل فهو سارق بل هو مختص بالنفاس برهانا كان أو غيره أفاده الكلبي ( قوله ولا يخفى انه ان أراد الخ ) ان أراد بهذا الكلام الاعتراض بأنه لا يشمل مذهب الاشاعرة فانت خير بعدم وروده لان ارباب هذا التعريف هم الحكماء لا الاشاعرة على ما عرفت سابقا وان أراد تحقيق المقام فنصديده بالفظ لا يخفى عدم ملائحته اذ الظاهر المتبادر منه الاعتراض والاولى ان يقول بدله ولا يذهب عليك ( قوله أو لازمة لاحدي المقدمتين الخ ) كما في قولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل ما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر المنجز لقولنا جزء الجوهر جوهر فانه بواسطة عكس نقيض الكبرى الى قولنا كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر ( قوله لان مقصود المحشي الخ ) نسب الى المولي المحشي هنا لزومه حاشية وهي هذه على ان الاعتراض على هذا التقدير لا يختص بهذا التعريف بل يرد على التعريف الاول أيضاً بأن يقال انه يجب أن يتم الملفوظ لكونه من أفراد المرفع مع انه لا يعمه اذ لا يقع النظر في الملفوظ تأمل اه ولفظ هذا التقدير اشارة الى تقدير كون التعريف هنا محمولاً على المعنى الاعم ( قوله بمعنى انه كلما تلفظ الخ ) لا يخفى أنه مالم ير المعاني المستلزمة للقول الآخر في تلك الإلفاظ كيف يعلم المطلوب الخبري فالالبة المذكورة واسطة على ان العلم بالوضع أيضاً واسطة أخرى فكيف يكون للاستلزام لذاته

وليس من حيث كونه وسيلة فلو لم يقيد وأريد العموم خرجت الدلائل بأسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظريتها ولو أريد على الإطلاق أي نظر ما لم يكن هناك تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح في هذا الحكم وتقييد المطلوب بالخبري لاخراج القول الشارح انتهى كلامه وهذا التعريف مختص بالبرهان لان التوصل الى العلم بالمطلوب أي اليقين إنما هو بالبرهان وحمل العلم على الاعم شامل للجهل والظن خلاف مصطلح المتكلمين كما ان التعريف الثاني أعني قوله قول مؤلف من أقوال الخ مختص به اذ لا استلزام في الضبات في نفس الامر اذ لا علاقة بين الظن وبين شيء يستفاد منه لانفائه مع بقاء سببيه الذي يتوصل منه اليه وأما حمل الاستلزام على العقل بمعنى انه متى وجد في الذهن وجد الاخر فيه ليدخل الامارات في التعريف أيضاً فهو مخالف لما ذكره الشارح في حواشي شرح المختصر المضدي من أنه لا استلزام بين الظن وما يوجبه ( قوله أعما لم يقل لذاتها الخ ) يعني في ايراد الضمير الواحد المذكور اراجع الى المؤلف الواحد باعتبار الهيئة العارضة من التأليف اشارة ان للصورة الحاصلة بعد ترتيب المقدمتين مدخلا في استلزامه النتيجة ولا يخفى انه ان أريد بالاستلزام الذاتي امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلاً كما هو المتبادر لا يصح التعريف الا على مذهب الحكماء والمعتزلة وان أريد امتناع الانفكاك في الجملة سواء كان عقلياً أو عادياً يصح على رأى الاشاعرة أيضاً والمراد بقوله لذاته ان لا يكون بواسطة مقدمة غريبة اما اجنبية كما في قياس المساواة أو لازمة لاحدي المقدمتين بطريق عكس النقيض وباقي القيود ظاهرة ( قوله فان قلت التعريف الخ ) يعني ان القوم اتفقوا على ان تعريف الدليل بأنه مؤلف من أقوال يشمل الدليل للملفوظ والمقول على ما ذكر في الكتب مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول فكيف يصح قولهم بالشمول وبما حررنا ظهر ان الحاجة الى أن يقال أي يجب أن يعمها بناء على ان الملفوظ من مواد المعرف كالمقول ولا يرد أيضاً ما قيل ان الاولى ان يقول بدل التعريف المعرف بالذبح وما قيل ان النظر إنما هو في الدليل العقلي دون اللفظي فحمل التعريف على ما يعم الدليل اللفظي لا يناسب المقام لان مقصود المحشي ليس ان تعريف الدليل هنا محمول على ما يعم اللفظي والعقل بل المراد ان تعميته كيف يصح ( قوله قلت الخ ) خاصله ان تلفظ الدليل يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع بمعنى ان التلفظ آلة للملاحظة ذلك التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع وليس المقصود من التلفظ الاحضار ذلك التعقل في الذهن فالملفوظ المستلزم هنا هو المعاني الا انه في قالب اللفاظ فيصدق عليه انه مؤلف يستلزم لذاته قولاً آخر بمعنى انه كلما تلفظ به العالم بالوضع

الكبرى الى قولنا كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر ( قوله لان مقصود المحشي الخ ) نسب الى المولي المحشي هنا لزومه حاشية وهي هذه على ان الاعتراض على هذا التقدير لا يختص بهذا التعريف بل يرد على التعريف الاول أيضاً بأن يقال انه يجب أن يتم الملفوظ لكونه من أفراد المرفع مع انه لا يعمه اذ لا يقع النظر في الملفوظ تأمل اه ولفظ هذا التقدير اشارة الى تقدير كون التعريف هنا محمولاً على المعنى الاعم ( قوله بمعنى انه كلما تلفظ الخ ) لا يخفى أنه مالم ير المعاني المستلزمة للقول الآخر في تلك الإلفاظ كيف يعلم المطلوب الخبري فالالبة المذكورة واسطة على ان العلم بالوضع أيضاً واسطة أخرى فكيف يكون للاستلزام لذاته



قوله ان يكون المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب الخ. نقل عن المولى الخشى . هذا شامل للمقدمات الغير المرتبة والمقدمات  
رتبة لكن لا تعتبر مع ترتيبها فأمل اه قال قدم سره في جوائشي الاصول يشمل التعريف حينئذ ثلاثة أمور المفرد الذي من  
نه اذا نظر في أحواله أوصل الى المطلوب الخبري كالعلم والمقدمات التي هي بحيث اذا ( ١٧٥ ) رتب أدت الى المطلوب

الخبري والمقدمات المرتبة

وحدها أي مع قطع النظر

عن الترتيب وأما اذا أخذت

مع الترتيب فيستعمل

النظر فيها هذا ووجه

التأمل فيما نقل عنه الثغفن

لوجه قوله لكن لا تعتبر مع

ترتيبها ويمكن أن يكون وجهه

ان التعليق بقوله لأنه يمكن

أن يتوصل بالنظر الخ

لا يستعمله المقدمات

المرتبة اذ قوله بأن يترتب

ترتيباً صحيحاً الخ اما ان يراد

به ترتيب مغاير للترتيب

الواقع فهما وهو ظاهر

البطلان اذ المرتب

لا يترتب مرة أخرى بشيء

من الترتيبات وأما ان

يراد الترتيب الواقع فيها

فيلزم تحصيل الحاصل فتأمل

( قوله ظهر فساد الخ )

لأنه توهم انه حين التعميم

يدخل في التعريف الدليل

المنطقي الذي هو عبارة

عن مجموع المادة والصورة

وذلك توهم فاسد لان

به العلم بمطلوب خبري غايه ما في الباب أن يكون الاستلزام بالنسبة الى بعض الاشخاص وليس  
إدان الملقوظ يستلزم المعقول وهو يستلزم المدلول فالملقوظ يستلزم المدلول لان لازم اللازم لازم  
في لا يكون الاستلزام لذاته بل مقدمة أجبيه اذ ليس تعقل الملقوظ الا تعقل معانيه فليس ههنا قياس  
نوع مستلزم للمعقول المستلزم للمدلول حتى يلزم ما ذكر فأمل ( قوله هذا في القول الاول ) أي هذا  
نعم والشمول للملقوظ والمعقول إنما هو في لفظ القول المذكور في أول التعريف الذي هو  
يل وأما لفظ القول المذكور في آخره الذي هو مدلول فهو مختص بالمعقول اذ لا يجب تلفظ  
مدلول فلا يلزم تلفظ المدلول من تلفظ الدليل ولا من تعقله والا يظهر أن يقال هذا في المؤلف  
ما القول فهو مختص بالمعقول . هذا والحق ان اطلاق الدليل على الملقوظ مجاز باعتبار دلالة على  
هو الدليل في الحقيقة أعني المعقول ( قوله هذا الحصر الخ ) أي الحصر المستفاد من تعريف  
بتدأ بلام الجنس وهو ان الدليل مقصور على المفرد كالعالم مبنى على أن يكون المراد بالنظر فيه  
قوله ما يمكن التوصل صحيح النظر فيه النظر في أحواله وصفاته بأن يطلب من أحواله ما هو  
سط مستلزم للحال المطلوب إثباته حاصل للمحكوم عليه . ويترتب مقدمتان أحدهما من الوسط  
الحال المطابق إثباته ويحصل منهما المطلوب الخبري وأما اذا كان المراد بالنظر فيه ما يعنى النظر في  
حواله وفي نفسه على ما هو الظاهر فلا يصح الحصر اذ يلزم حينئذ أن يكون المقدمات الغير المأخوذة  
مع الترتيب أيضاً دليلاً لأنه يمكن أن يتوصل بالنظر في نفس تلك المقدمات بأن يترتب ترتيباً صحيحاً  
ستجماً لشرائط الانتاج الى المطلوب الخبري وأما المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلا يصدق عليه  
تعريف أصلاً اذ لا معنى للنظر فيه كذا حققه السيد السند قدم سره في حاشية مثير الحصر  
مضدي وشرح المواقف وبما ذكرنا ظهر فساد ما زعم الفاضل الحلبي في حل قوله حتى يلزم  
كون المقدمات أي كون المقدمات المرتبة أو ترتيبها دليلاً ( قوله حتى يلزم كون الخ ) متعلق بالمتنى  
التي ( قوله لكن لا يخفى انه خلاف الظاهر الخ ) بعنى لا يخفى ان كون المراد من النظر فيه النظر  
بأحواله فقط انه خلاف الظاهر اذ الظاهر العموم بل أن يكون في نفسه كما هو المتبادر من الظرفية وخلاف  
لاصطلاح لانهم يثقفون على انقسام الدليل الى المفرد وغيره وعلى التقدير المذكور يكون مختصاً بالمفرد على  
ما مر فلا يصح الارادة المذكورة فلا يصح الحصر الذي ذكره الشارح وأجيب بأن الحصر في قوله هو  
العالم ليس هو حقيقياً بل بالاضافة الى مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع والحاصل ان الدليل  
على التعريف الاول هو العالم أي ليس قولنا العالم حادث كل حادث فله صانع يعني المقدمات المأخوذة مع  
الترتيب . فلا يتنافى تقسيم الدليل على التعريف الاول الى المفرد وغيره من المركبات الغير المأخوذة مع  
الترتيب قال بعض الفضلاء فيه ان صحة هذا التقسيم مبنية على أن يراد بالنظر فيه ما يعنى النظر في نفسه

الدليل الاصولي سواء خصص بالنظر في أحواله أو عمم بما يشمل النظر في نفسه أيضاً مبين للدليل المنطقي ( قوله فلا يصح  
الارادة المذكورة ) لا يخفى على من راجع كتب الاصول حصرهم الدليل في المفرد كما أنهم يقسمونه تارة الى المفرد والمركب  
فلا بد من أن يقال ههنا اصطلاحاً ان أحدهما المفهوم المذكور مراداً منه النظر في أحواله فقط والحصر بناء عليه وثانيهما المفهوم  
المذكور بناء عليه وهذا هو الجواب الحق الذي لا يحصى عنه قاتبه أقاده عبد الرسول



( قوله تأمل ) يمكن أن يكون وجهه ان الحصر الاضافي يجب فيه اعتقاد المخاطب على أحد الأنحاء الثلاثة المشهورة على ما تقر في محله واذا خصص التعميم المذكور بالأحوال ونفس النفس على ما هو حاصل تقرير المولى الحشى لا يعتد ولا يفهم من التعريف المذكور كون المقدمات المأخوذة مع الترتيب دليلاً حتى يصح الحصر الاضافي بالنسبة اليها نعم لو عمم بحيث يشمل النظر في الاجزاء أيضاً بتوهم كونها دليلاً ولكن لا يصح حينئذ الحصر بالنسبة اليها ( قوله ولو سلم الخ ) يعني أولاً لا نسلم ان المراد بالامكان الامكان الخاص فلا يتم ( ١٧٦ ) ما ذكره ولو سلم ان المراد به الامكان الخاص فلا نسلم انه لا يتصور عدم

فلا يصح حينئذ حصر الاضافي أيضاً اذ يلزم أن يكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع دليلاً على وجود الصانع على الاول أيضاً أقول ان أراد انه يلزم أن تكون المقدمات المأخوذة مع الترتيب دليلاً على الاول فاللزام ممنوع اذ لا معنى للنظر فيه وان أراد انه يلزم ان تكون المقدمات بدون اعتبار الترتيب دليلاً فاللزام مسلم وهو لا ينافي الحصر المذكور اذ الحصر بالنسبة الى المقدمات اللازمة مع الترتيب تأمل والفاضل الجلي في هذا المقام مقال لا يعاب به قال الفاضل الحشى الحصر هنا اضافي بالنسبة الى المقدمات المأخوذة مع الترتيب لانه اعتبر في التعريف امكان التوصل ولا امكان في المقدمات المأخوذة مع الترتيب اذ لا يتصور فيه عدم التوصل ولا يحنى انه انما يتم على تقدير ان يكون المراد بالامكان الامكان الخاص ولو سلم فعدم تصور عدم التوصل انما هو على مذهب من جعل النتيجة لازمة للدليل عقلاً والاشاعة ينكرونه على ما مر ( قوله المراد بالعلم التصديق الخ ) يعني ان العلم من الالفاظ المستعملة لمعان متعددة والمراد هنا هو التصديق بالقرينة الحالية وهي ان المقام مقام التعريف للدليل فانه لا يطلق الا على التوصل الى التصديق والقرينة اذا دلت على تعيين المعنى المراد من من اللفظ يجوز استعماله في التعريف نخرج عن التعريف المعرفات بالنسبة الى معرفاتها وكذا الملزومات التصورية بالنسبة الى لوازمها اليقينية فانما نستلزم تصوراتها لا التصديقات بها وبما حررنا لك اندفع ما قاله الفاضل الجلي من ان مثل هذه القرينة مما لا يلتفت اليه في التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاختصاص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة وفيه من العناد ما لا يحنى فان هذا الاعتراض ثانى من عدم الفرق بين الاعم والمشارك وليس هنا تخصيص الاعم بل تعيين المشترك وهو جائز تأمل ثم المراد بالتصديق اما اليقين او ما يشمل الظن أيضاً بناء على انهم قد يخصون الدليل بالبرهان وقد يجعلونه شاملاً للإمارة أيضاً ( قوله ويلزمه الخ ) عطف على قوله بالعلم أي المراد بلزوم العلم ان يكون ذلك العلم الآخر حاصل منه بأن يكون علة له بطريق جرى العادة أو التوليد أو الاعداد فخرجت القضية الواحدة المستازمة عليها للعلم بتضية أخرى كالعلم بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المنتجة منها سواء كانت بدسية أو كسبية وانما وصف القضية الثانية بقوله بدسية أو كسبية إشارة الى عدم كون العلم بها حاصل من العلم بالقضية الاولى لانها حاصلة بالبدية أو بالنظر ولم يظهر لي فائدة توصيف القضية الاولى بالوحدة فان كل قضيتين فرضاً يستلزم العلم بهما العلم باحدهما من غير أن يكون علة

التوصل أعني لا نسلم وجوب التوصل حتى يتدفق الامكان الخاص اذ وجوب التوصل أعني امتناع الاشكالك عقلاً مذهب الحكماء والمعتزلة لا الاشاعة الغائبين بان التوصل بعد النظر أيضاً ليس واجباً عقلاً بل هو امر عادي فقط ( قوله وبما حررنا لك الخ ) ان قلت ليس مراد الفاضل الجلي كون الامر هنا كذلك بل ان جعل المعرف قرينة لاصلاح التعريف بأي وجه كان لا يصح والافلا نقص في شيء من التعريفات وليكن قرينة على التخصيص والتعميم أيضاً فانا لك ان نقول هنا اعتراضاً واحداً عدم صحة استعمال المشترك في التعريف وثانيهما عدم المساواة بين للمعرف والمعرف

والمعرف يصلح قرينة لتعيين المراد من المشترك المستعمل في التعريف فهو يدفع الاعتراض الاول ومنه لاحداها يفرع دفع الثاني أيضاً وأما دفع ثانی ابتداء بالقرينة المذكورة فلا فرق بين دفعه بالتخصيص والتعميم وهنا دفع الثاني ليس ابتداء بل متفرع على دفع الاول ولعل السؤال السؤال المذكور هو وجه الامر بالتأمل ( قوله يستلزم العلم بهما العلم باحدهما الخ ) هذا وان كان مشهوراً بين العلماء لكن التحقيق ان العلم باحدهما ليس لازماً للعلم بمجموعهما اذ معنى كون المجموع مستلزماً لشيء ان يكون لكل من أجزائه ذلك المجموع دخل في الاستلزام وليس العلم بمجموع القضيتين بالنسبة الى العلم باحدهما كذلك اذ ليس للعلم بالآخرى دخل في الاستلزام للعلم بتلك الاحدى وعلم تلك الاحدى ليس أيضاً مستلزماً لنفسه لان الشيء لا يستلزم



نفسه فلا استلزام أصلاً في الحقيقة للعلم بالتضيق للعلم باحداهما فالقييد بالواحدة إشارة إلى عدم الاستلزام في هذه الصورة وقد صرح بهذا بعض المدققين ( قوله والفرقة ) أي بين الين وغير الين ( قوله وإنما تظهر في العلم بالزوم ) بأنه إن احتاج العلم إلى أمر غير تصور الطرفين فغير الين والافالين واما ( ١٧٧ ) في أصل الزوم الذي هو عبارة عن

لاحداهما فهما خارجان أيضاً بهذا القيد وأما القضية المستلزمة لعكسها فهي خارجة بقيد اعتبار الزوم بين العلمين إذ الزوم ههنا إنما هو بين المعلومين بحسب الصدق لا بين العلمين لأننا نقتل القضية مع الغفلة عن عكسها قال \* الفاضل المحشي فيه بحث لأننا إذا رأينا شخصاً أسود ذا شكل مخصوص قلنا نحكم أولاً بوجود سواده وشكله ثم نحكم ثانياً بوجوده وكذا إذا رأينا إنساناً يقاوم الأسد قلنا نحكم أولاً بقاومه الأسد ثم نحكم ثانياً بشجاعته وأمثال ذلك لا يمد ولا يحصى ولا شك أن العلم بالقضية الثانية في الصورة المذكورة كان حاصلًا من العلم بالقضية الأولى فلا يخرج أمثال ذلك من التعريف إلا بأن يعتبر قيد النظر فيه على ما يذكروه في قوله اللهم إلا أن يراد إلخ انتهى أقول العلم في الصورة المذكورة ليس حاصلًا من العلم بالقضية الأولى فقط بل هو حاصل بانضمام قضية أخرى وهي كل أسود موجود وكل من يقاوم الأسد فهو شجاع حتى أنه لو فرض عدم العلم بالمقدمة الثانية لم يحصل له العلم بتلك القضية أصلاً فإن كان بطريق الحدس فهو داخل في قوله وأيضاً يرد عليه إلخ وإن كان بطريق النظر فهو من أفراد الدليل فعدم خروجهما مطلوب ( قوله لكن يرد عليه ما عدا الشكل الأول إلخ ) يعني وإن اندفع النقوض المذكورة عن التعريف بما ذكره لكن نقضه جماعاً بما عدا الشكل الأول والقياس الاستثنائي غير مندفع إذ لا لزوم بين العلم بالمقدمات على غير هيئة الشكل الأول وبين علم النتيجة وإن كان بين المعلومين تلازم بحسب الصدق في نفس الأمر لا ينافي وهو ظاهر ولا غير بين لأن معناه خفاء الزوم وإن لا يكون تصور الطرفين كافياً في الجزم بالزوم بل محتاجاً إلى غيره وهو فرع تحقق الزوم ولا لزوم فيها والا لا تمتنع بتحقيق العلم بها بدون العلم بنتائجها كالمثلث لا يتحقق بدون تساوي زواياه القائمة \* والحاصل أن اللازم يتمتع أنفكاً كما عن الملازم بينما كان أو غير بين والفرقة إنما تظهر في العلم بالزوم وما أورده بعض الفضلاء من أن معنى غير الين هو الاحتياج إلى الوسط دون خفاء الزوم وإن الخفاء بمعنى الاحتياج إلى الوسط لا يستدعي الوجود فينبى البطلان إذ لو لم يستدع غير الين وجود اللازم لما كان قسماً من اللازم \* والجواب عن النقض المذكور أن فظن كيفية الاندراج شرط الانتاج في كل شكل فالمراد ما يلزم من العلم به بعد فظن كيفية الاندراج ولا شك حينئذ في تحقق الزوم في جميع الاشكال ويمكن أن يقال إطلاق الدليل على الاشكال الباقية باعتبار اشتغالها على ما هو دليل حقيقة وهو الشكل الأول كما ذكره السيد السند في حاشية شرح المختصر العضدي أن حفيظة الدليل وسط مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه ووجه الدلالة أن موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى فيندرج في حكمه ولا شك أن كلا الأمرين منحصر في الشكل الأول فمن لاحظ الاشكال الباقية باعتبار اشتغالها على الأول حصل له العلم بالنتيجة من غير أنفكاً بين العلمين ( قوله وأيضاً يرد عليه إلخ ) يعني يرد على هذا التعريف وكذا على السابق أعني قوله مؤلف من قضيتين إلخ أنهما غير متعين لصدقهما على المقدمات التي تلزم منها النتيجة بطريق الحدس

( ٢٣ — حواشي العقائد أول ) والنفطن بكيفية الاندراج متساوية في الجلاء اه وزاد على هذا وقال أو نقول هي دلائل باعتبار اشتغال كل منها على الشكل الأول كما علم من رده إليه أو نقول لا نسلم أنها دلائل مطلقاً بل إنما هي دلائل بالنسبة إلى من علم استلزامها للمطلوب أما بالفطرة أو الدليل على ما تقرر في النظرى والضرورى من التفاوت بين الناس هذا



( قوله لانه عبارة عن الحركتين ) على ما ذهب اليه المحققون من ان الفعل المتوسط بين المعلومات والمجهولات في الاستحصال هو مجموع الحركتين اذ به يتوصل من المعلوم الى المجهول فهو الفكر وأما الترتيب اللازم للحركة الثانية فليس فكراً عندم وذهب المتأخرون الى ان الفكر هو ذلك الترتيب الحاصل من الحركة الثانية لان حصول المجهول من مباديه بدور عليه وجوداً وعندما كذا في حواشيه قدس سره لشرح المطالع ( قوله غير معقول ) لانه يؤدي الى عدم نقض شيء من التعريفات بعدم للمساواة ( قوله أما هو من ( ١٧٨ ) المقدمات المأخوذة مع الترتيب ) بقي هنأ أمر وهو ان معنى موافقة

وهو ان نجد المبادئ المرتبة في الذهن فننتقل منها الى المطلوب سرعة مع انها ليست بدليل لانه مختص بما يقع فيه الحركتان أعني الحركة من المطلوب الى المبادئ الغير المرتبة ثم منها مرتبة الى المطلوب ( قوله اللهم الا ان يراد الخ ) حينئذ لا انتقاص به الغدنان بالنظر فيه لانه عبارة عن الحركتين المذكورتين والحركة الثانية مفقودة في الحدس وإنما قال اللهم اشارة الى ضعفه لان الاستلزام عام بظاهره ولا قرينة على تخصيصه وجعل المعرفة قرينة على تخصيص المعرفة غير معقول نعم انه يصح قرينة على تعيين المراد من اللفظ المشترك على ما مر تأمل هذا لكن بقي شيء وهو ان الالقي بالبيان ان يذكر الحضي أولاً ان المراد باللزوم من آخر كونه ناشئاً الخ ثم يذكر ان المراد بالعلم التصديق لان اللزوم مقدم في الذكر على العلم ويخرج المزمومات التصورية والتصديقية بالنسبة الى لوازمها بقيد واحد ( قوله فبالتالي أوفق الخ ) لان لزوم العلم بشيء آخر من غير أن يتوقف على أمر أمّا هو من المقدمات المأخوذة مع الترتيب دون المفرد والمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب ( قوله لكن يمكن تطبيقه على الاول الخ ) يعني يمكن تطبيق هذا التعريف على التعريف الاول على ما بشر به اراد صيغة أفضل التفضيل بأن يقال المراد باللزوم بالزوم بشرط النظر والدليل المفرد بشرط النظر في أحواله يستلزم المطلوب أخبري فان العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط بين طرفي المطلوب فيقال العالم حادث وكل حادث له صانع يستلزم العلم بأن العالم له صانع ( قوله ولا يذهب عليك الخ ) حاصله انه على تقدير ارادة اللزوم بشرط النظر لا يحصل التطبيق أيضاً لان هذا التعريف أعني ما يلزم من العلم به الخ على ذلك التقدير شامل للمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب سواء كانت متفرقة أو مرتبة بخلاف التعريف الاول على ما أخذه الشارح من أن المراد بالنظر فيه النظر في أحواله فانه غير شامل للمقدمات فيكون هذا التعريف أعم منه فلا يكون مطابقاً له لان معنى مطابقة التعريفين أن يكونا متساويين وهما ليس كذلك ومن قال المراد بالمقدمات المقدمات المرتبة فقد قصر النظر فلا تكن من القاصرين وإنما قال في باب التعريفات لان العلم يوافق الخاص في باب التصديقات لان الحكم على العام حكم على الخاص ( قوله وتخصيصه مثل الاول الخ ) جواب سؤال مقدر بأن يقال المراد انه يمكن تطبيق هذا التعريف على الاول بأن يراد من اللزوم بالزوم بشرط النظر في أحواله ولا شك انه حينئذ لا يصدق على المقدمات فيحصل التطبيق وحاصل الجواب ان تخصيص هذا التعريف مثل الاول خروج عن مذاق الكلام اذ لا قرينة ظاهرة الدلالة على ارادة اللزوم بشرط

التعريفين مساواتهما والحال انه قد أخذ في التعريف الثاني اللزوم بين المعلومين وفي هذا التعريف أخذ للزوم بين العلمين وأيضاً أخذ في الثاني استلزام القول المؤلف للقول الآخر وفي هذا أخذ للزوم منه ووفق بين اللزوم للشيء واللزوم منه ويمكن دفعه بأن كل قضيتين يستلزمان قولاً آخر فالعلم بهما يلزم منه العلم بالقول الآخر وبالعكس فتساويا فتأمل ( قوله بان يتوسط الخ ) فيه اشارة الى دفع ما قاله الحضي المدقق من ان العلم بالعالم من حيث الحدوث غير كاف في حصول العلم بالصالح بل لابد من العلم بان كل حادث فله صانع ووجه الدفع ان المراد بالنظر النظر الاصطلاحي وهو يلزم الكبرى أيضاً

( قوله حاصله الخ ) أي فلا معنى لتعير الشارح باوفق الدال على ثبوت الموافقة للاول بل الصواب ان يقول أمّا يوافق النظر الثاني ( قوله قد قصر النظر ) لانه اما ان يريد بالمقدمات المترتبة المقدمات مع الترتيب كما يقتضيه آخر كلام ذلك القائل فيرد عليه ان النظر ليس في المجموع لاستحالة ترتيب المرتب أو يريد بها نفس المقدمات بدون الترتيب فيرد عليه انه كما هو شامل لها كذلك شامل للمقدمات المتفرقة وهذا يرد على الشق الاول أيضاً فالتخصيص بالمقدمات المترتبة تقصر ( قوله اذ لا قرينة ظاهرة الدلالة ) لم يقل اذ لا قرينة دالة لان كونه تعريفاً للدليل وقول المصنف بوجوب العلم الاستدلالي وان كان قرينة لكنها قرينة خفية الدلالة على



ارادة اللازم بشرط النظر كما لا يخفى ( قوله ولذا ) أي لكون التعميم متضمناً للفوائد الثلاث من حصول التطبيق وعدم كونه مخالفاً للظاهر والاصطلاح ( قوله أو لا يكون على يد مدعي النبوة ) بأن لا يكون مدعياً شئياً أصلاً وحيث لا يتصور اظهار التصديق لانه قرع الدعوى أو يكون مدعياً للالوهية وحيث لا يخلق مع خارقه ما يجعل الخارق غير دال على صدقه كالحديث والاحتياج فعلم انه لم يقصد اظهار التصديق ( قوله لا على صدقهم في الاحكام الباقية ) ( ١٧٩ ) فيه ان دلالة المعجزة على

النظر فأن التخصيص بالنظر في أحواله فهو تكلف في التكلف ولهذا قال خروج عن مذاق الكلام ( قوله والصواب تعميم الاول الخ ) يعني ان الصواب تعميم تعريف الاول بأن يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه وأحواله فيكون كلا التعريفين شاملين للمفرد والمقدمات فيحصل التطبيق ولا يكون على خلاف الظاهر والاصطلاح أيضاً ولذا حكم بأن التعميم صواب ( قوله يريد أن الخارق الدال الخ ) المقصود من هذا الكلام بيان فائدة قوله تصديقاً له أي يريد الشارح من قوله تصديقاً له الإشارة إلى أن الخارق الذي يدل على صدقه هو الذي أظهره الله تعالى على يده قصداً منه اظهار صدقه عند الخلق أما الخارق الذي لم يقصد الله به اظهار صدقه كالخارق الذي يظهر على يد المتأله فإنه لم يقصد به اظهار صدقه لان كذبه معلوم بالجزم فان حاله من الحدوث والاحتياج مكذب لقاله بل قصد به الاستدراج له والابتلاء لغيره في الاعتقاد به كالخارق الذي يظهر على يد المتنبئ ولا يكون موافقاً لدعواه فإنه لم يقصد به تصديقه بل قصد به إيهامه فان قيل من أين يعلم أنه قصد به التصديق أم لا قلت من القرائن فإنه إذا ظهر أمر خارق موافق للدعوى على يد مدعي النبوة علم أنه قصد به اظهار التصديق وإذا فقد شئ من ذلك بأن لا يكون خارقاً أو لا يكون موافقاً أو لا يكون على يد مدعي النبوة علم أنه لم يقصد به التصديق ( قوله اذ لو جاز كذبه الخ ) هكذا ذكره السيد السند قدس سره في شرح المواقف حيث قال أجمع أهل الملل والشرائع على وجوب عصمة الانبياء عن تعدد الكذب فيما دل المعجزة القاطعة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى إلى الخلائق اذ لو جاز عليهم القول والافتراء في ذلك عقلاً لادى إلى ابطال دلالة المعجزة وهو محال انتهى كلامه وفيه بحث أما أولاً فلان المعجزة إنما تدل على صدقهم في دعوى الرسالة لا على صدقهم في الاحكام الباقية والا لزم عليهم اظهار المعجزة بعد تبليغ كل حكم فعلي تقدر جواز كذبهم في الاحكام الانية لا يلزم ابطال دلالة المعجزة فالوجه أنه اذا دل المعجزة على صدقهم في دعوى الرسالة وقد ثبت بالدلالة القطعية ان الانبياء معصومون عن الذنوب يلزم صدقهم في الاحكام التبليغية وغيرها وأما ثانياً فلان دلالة المعجزة على صدقهم دلالة عادية والجواز العقلي لا ينافي اللهالة العادية فجواز الكذب عقلاً لا يستلزم ابطال دلالة المعجزة عادة كما في العلوم العادية فاما تجزم بأن جيل أحد لم ينقلب ذهباً مع جوازه عقلاً ويمكن الجواب بان المراد بقوله اذ لو جاز كذبه عقلاً انه لو جاز وقوع كذبه عقلاً ولا شك ان امكان نقض العلوم العادية في نفسه وان لم يكن منافياً لها لكن جواز وقوعه بدورها مناف لها على ما بين في محله أو نقول ان هذا على مذهب الشيخ ومنايحه من ان دلالة المعجزة على الصدق دلالة قطعية واظهارها على يد الكاذب يمنع غير مقدور لله تعالى وان لم نطلع على وجه استحالة ( قوله

يكون متعلق التمييز محتملاً لان يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال أو في المآل والاحتمال الثاني هو المتني عن العلوم العادية كالعلوم المستندة إلى الحس وثبوت الاحتمال الأول لا يهدح في شئ منها اه ( قوله وان لم نطلع على وجه استحالة ) في شرح المواقف فان دل المعجز المخلوق على يد الكاذب على الصدق كان الكاذب صادقاً وهو محال والا لأنك المعجز عما يلزمه من دلالة القطعية على مدلوله وهو أيضاً محال اه



( قوله لا ما يتوقف عليه ) ( ١٨٠ ) أي من غير حصول منه والا فما حصل بالاستدلال كيف لا يتوقف عليه

ثم ما يتوقف عليه ولم يحصل منه أعم من أن لا يحصل من شيء كالتصديق البديهي المتوقف على تصور طرفيه الغير الحاصل منه أو يحصل من شيء آخر غير ما يتوقف عليه كما فيها نحن فيه ( قوله والا )  
لزم أن يكون تصويره ( الخ ) أي وهو باطل للزوم اكتساب التصديق من العلم بثبوت العنوان للموضوع من قبل التصديقات فلا يلزم المخذور فتأمل ( قوله لا يقتضي أن يكون العلم ( الخ ) بل الظاهر أنه يقتضي كون المدلول غير ضروري أي نظري وذلك نظير الشكل الأول والقياس الاستثنائي فإن افادتهما لتتجهما ضرورة مع أن النتيجة نفسها نظرية حاصلة منهما ( قوله على كونه ) أي كون صدق الرسول والفاضل المحشي وأن لم نقل أن ظهور المعجزة دال على الصدق بل على تصور الخبر بالرسالة لكن تصحيح كلامه

هذا في الأمور التبليغية ( الخ ) يعني أن هذا الدليل على تقدير تمامه إنما يدل على أن خبره يوجب العلم في الأمور التبليغية والمدعي عام وهو أن خبر الرسول سواء كان في الأمور التبليغية أو غيرها يوجب العلم والوجه في إيجاب خبر الرسول العلم فيما عداها هو أنه يثبت بالأدلة القطعية أن النبي معصوم فلا يكون كاذباً في أخباراته لأنه ذنب ( قوله قبل عليه إذا تصور خبره ( الخ ) وقائله مولانا صلاح الدين الرومي وحاصل كلامه أن خبر الرسول من حيث أنه خبر من غير أن يلاحظ معه حال الخبر يحتاج في افادته العلم إلى الاستدلال بأنه خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق أما على تقدير ملاحظة حال الخبر معه بأنه رسول وأنه خبر الرسول فإيجابه العلم بديهي غير محتاج إلى ترتيب المقدمات فإن من سمع قوله عليه السلام اليقينة على المدعي واليمين على من أنكر وعلم أنه خبر الرسول يحصل له العلم بضمونه بدون أن يحتاج إلى استحضار تلك المقدمات بخلاف ما إذا سمعه ولم يعلم أنه خبر الرسول ولم يلاحظ هذا الوجه فإنه يحتاج إليه ( قوله وأجب ( الخ ) وحاصله أن تصور الخبر بوجه الرسالة فرع العلم بثبوت الرسالة وهو موقوف على الاستدلال بأن هذا الخبر ادعي الرسالة وأظهر المعجزة وكل من شأنه هذا فهو رسول يتوقف خبره في كونه صادقاً أيضاً على الاستدلال بالواسطة لأن الخبر في كونه صادقاً موقوف على تصور خبره بأنه رسول وتصور الخبر هذا الوجه موقوف على الاستدلال والموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فالخبر في كونه صادقاً موقوف على الاستدلال فيكون افادته العلم استدلالياً وفيه أن الاستدلال ما حصل بالاستدلال لا ما يتوقف عليه والا لزم أن يكون تصويره بوجه الرسالة استدلالياً قال الفاضل المحشي فيه بحث لأن تصور الخبر بالرسالة ليس استدلالياً بل هو حاصل بالضرورة العادية لمن شاهد المعجزة فيه على ما ذكر في شرح المواقف انتهى أقول المذكور في شرح المواقف إنما تدعي أن ظهور المعجزة يفيد علماً بالصدق وأن كونه مفيداً له معلوم لنا بالضرورة العادية وهذا الكلام إنما يدل على أن العلم بافادته ضروري عادي وكون افادة الدليل معلوماً بالضرورة لا يقتضي أن يكون العلم بالمدلول ضرورياً والعجب أن ذلك نزاع في كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول هل هي عادية أو عقلية وهو يؤكد الاستفادة من الدليل فكيف زعم منه دلالة على كونه حاصلاً بالضرورة ( قوله والكل غلط ) أي السؤال والجواب غلط لأن تصور الخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهياً فلا يصح السؤال وهو ظاهر ولا الجواب بأنه يتوقف صدق الخبر على الاستدلال بالواسطة لكونه موقوفاً عليه بلا واسطة وذلك لأنه مع تصوره بأن خبر هذا الخبر رسول وأن هذا الخبر خبر الرسول لا يحصل العلم بصدق الخبر مالم يلاحظ معه مقدمة أخرى أعني كل ما هو خبر الرسول فهو صادق لجواز كون خبر الخبر رسولاً صادقاً في دعوى الرسالة ولا يكون خبره صادقاً ثبت أن العلم بأن هذا الخبر صادق استدلالياً موقوف على استحضار المقدمتين أي هذا خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق ( قوله نعم تصور الخبر ( الخ ) بيان لمنشأ غلط السائل والحجيب يعني أن تصور خبر الرسول من حيث أنه خبر صدر عنه مع قطع النظر عن كونه مما بلغه الرسول أو من قبل نفسه استدلالياً يحتاج في صدقه إلى استحضار المقدمتين السابقتين وتصوره بعنوان

الأول بإرادة أنه إذا دلت المعجزة على الصدق فقد دلت على أن الخبر رسول فيتصور الخبر بالرسالة فيستلزم ما ذكره الفاضل ما ذكره المولى المحشي



( قوله يجعل صدقه بديها ) نقل عن المولى المحشي وان كان تصور عنوان انه خبر بلفظه الرسول من الله موقوفا على التصديق بان يقال هذا خبر بلفظه الرسول من الله وليس خبره من عند نفسه. لكن من حصل له هذا التصديق ولو من الدليل وتصور الخبر بهذا العنوان يصير الحكم عليه بالصدق بديها لان الحكم على خبر الله الذي بلفظه الرسول بالصدق ليس بنظري اه وفي قوله وان كان تصور عنوان انه خبر بلفظه الرسول من الله موقوفا على التصديق اشارة الى ( ١٨١ ) جواز استفادة التصور من

انه خبر بلفظه الرسول من الله تعالى الى الخلق وليس للرسول فيه مدخل سوى التبليغ فهو في الحقيقة خبر الله بلفظه الى الخلق يجعل صدقه بديها ولا يحتاج الى دليل فباستمرار عنوان يحتاج الى الاستدلال وباستمرار عنوان آخر غير محتاج والسائل والمجيب لم يفرقا بين العنوانين فغلطا الا يرى ان تصور خبره عليه السلام بان عذاب القبر حق من حيث انه خبره بدون ملاحظة انه مبلغ له يفيد العلم الاستدلالي وموقوف على استحضر تبنك المتقدمين ومن حيث انه خبر بلفظه الرسول وهو حقيقة خبر الله المنزه عن الكذب والتفاني يجعل صدقه بديها ويفيد العلم الضروري من غير احتياج الى الدليل \* قال الفاضل المحشي ان قوله تصور الخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديها م. وذلك لان تصور مخبره هذا الخبر بالرسالة يكون في المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان ما بلفظه الرسول وما كان صدق هذا الخبر في الصورة الثانية بديها كما ذكره لزم ان يكون صدقه في الصورة الاولى ايضا بديها لان الرسالة في صورتين كانت ملحوظة مع ملاحظة هذا الخبر وهذه الملاحظة هي منشأ البداهة على ما ذكره اقول ان اراد ان تصور الخبر بانه رسول سواء كان في هذا الخبر أولا بمنزلة تصور الخبر بعنوان ما بلفظه فهو م. جواز ان يتصور الخبر بوجه الرسالة وانه رسول من الله مع تصور الخبر بانه من قبل نفسه وان اراد ان تصور الخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر يستلزم تصور الخبر بعنوان ما بلفظه قللازمة مسلمة لكن المحشي انما حكم بعدم جعل صدق الخبر بديها على التقدير الاول فتأمل ( قوله لكن الكلام الخ ) استدراك لدفع توهم ناشئ عن سابقه وهو انه يجوز ان يكون مراد السائل من قوله اذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتاج الى الترتيب انه اذا تصور مخبر الخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر وليس له مدخل في ذلك الا من حيث الرسالة والتبليغ يكون صدق الخبر بديها من غير احتياج الى الترتيب المذكور فينشد يرجع الى ان تصور الخبر بعنوان ما بلفظه الرسول يجعل صدقه بديها فينشد يكون السؤال والجواب صحيحا وحاصل الدفع ان كلامنا في صدق خبر الرسول من حيث ذاته أي من حيث انه خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه مما بلفظه أو غيره يدل على ذلك قوله وهو أي خبر الرسول بوجب العلم الاستدلالي حيث لم يقل أي ما بلفظه الرسول بوجب الخ ولا شك ان صدقه بهذا الاعتبار استدلال يحتاج الى استحضر تبنك المتقدمين على ما مر فينشد لا معنى للاعتراض بان خبره بعنوان ما بلفظه يجعل صدقه بديها ولا يحتاج الى الترتيب المذكور ( قوله ونظيره الخ ) يعني ان نظير ما ذكر من ان اختلاف اعتبار عنوان الخبر يؤثر في جعل صدق الخبر بديها واستدلاليا انه اذا لوحظ العالم من حيث

ان ليس شي من السؤال والجواب بلفظ فتنبه له ان كنت أهله فان شيئا مما سيرده لا يجدي نفعا بعد ما نبهت عليه اه مولانا خالد وقال بعض أهل التحقيق يمكن ان يكون وجه التأمل انه كاد ان لا يصح حمل كلام الفاضل المحشي على الشق الثاني لانه علل الصدق بملاحظة الرسالة في صورتين لا بملاحظة التبليغ اه ( قوله أي من حيث انه الخ ) أشار بالتفسير الى ان المراد من قوله من حيث ذاته مجرد النظر عن كونه مما بلفظه الرسول لا مجرد عن اضافته الى الرسول ايضا ( قوله أو غيره ) بالخبر أي من غير ما بلفظه الرسول بان يكون من عند نفسه.



(قوله لكن المناقشة في المثال ( ١٨٢ ) الخ) لا يخفى ما بين التنظير والتخيل من الفرق الواضح وان المشبه بالبطل آحق

بالبطلان من المشبه به  
فليس هنا مناقشة في المثال  
حتى يقال انها ليست من  
دأب المحصلين اهـ خالد  
(قوله لا فائدة في ذكره الا  
التكرار) من تأكد الذم  
بما يشبه المدح كفوقهم  
فلان لا خير فيه الا انه  
يسي الى من احسن اليه  
(قوله هو عدم التجويز  
العقلي) الاظهر بل  
الصواب ان يقول هو  
عدم الجواز العقلي اذ  
التجويز العقلي بمعنى الامكان  
الذاتي على ما صرح به  
الشارح في آخر الكتاب  
والسيد قدس سره افاده  
عبد الرسول (قوله ان  
ما قاله) خبر ان هو ما ياتي  
بعد خمسة أسطر اعني قوله  
في غاية البعد (قوله لا بد  
له من دليل) لعل دليله  
كون الكتب الكلامية  
منحوتة باستعمال عدم  
الاحتمال في الحال (قوله  
قالوا ان يفسر التيقن  
الخ) وجه اولوية هذا  
على ما ذكره المحشي الخيالي  
مع ان هذا أيضاً خلاف  
المتعارف على ما سيأتي  
كونه أقرب الى المتعارف  
حيث أخذ فيه عدم

ذاته مع قطع النظر عن الاوصاف العارضة له المتقضية لحدوثه وأثبت له الحدوث فيقال العلم حادث  
يكون ثبوت الحدوث له نظرياً محتاجاً الى النظر واذا لوحظ بوصف التعبير ويقال العالم المتغير  
حادث يكون ثبوت الحدوث له بدنياً غير محتاج الى الدليل مع ان الحكم في كلا الحالتين على  
ذات العالم لكن بحسب اختلاف العنوان اختلاف الحال في البداهة والكيفية وبما قررنا لك  
ظهر ان ما قاله القاضل المحشي من ان قوله ومن حيث عنوان المتغير بدنيي ثم اذ لا بد فيه من  
ملاحظة الكبرى أيضاً وهي قولنا وكل متغير حادث ولا شك ان ملاحظة الكبرى بعد الصغرى  
هو النظر والاستدلال ليس بشئ فنشأه قلة التدبر نعم يرد عليه انه انما يكون بدنياً لو كان ثبوت  
الحدوث للمتغير بدنياً وليس كذلك بل يحتاج في اثباته الى اثبات ان ما ثبت قدمه امتنع التعبير عليه  
لكن المناقشة في المثال ليس من دأب المحصلين (قوله هذا المعنى بعم الثبات الخ) يعني ان التيقن  
بمعنى عدم احتمال النقيض داخل فيه الثبات لان الظاهر المتبادر منه عدم الاحتمال حالا وما لا على  
ما مر في تعريف العلم فيكون ذكر الثبات بعد التيقن على هذا المعنى لغواً لا فائدة في ذكره الا التكرار  
وبما ذكرنا من معنى العموم المدفع الاعتراض بان التيقن بالنفس الذي ذكره المحشي أيضاً يشمل  
الثبات ضرورة وجود الجزم المطابق في الثبات وغيره وان ذكر العام لا يوجب إلغاء الخاص اذ  
لا دلالة له عليه أصلاً لانه ليس المراد بالعموم عموم الكل بل جزئياته بل عموم الكل لاجزائه ولا  
شك ان الثبات ليس داخلاً في الجزم المطابق وان الكل يدل على أجزائه وبالأظهر ان يقال هذا  
المعنى يعتبر فيه الثبات (قوله اللهم الا ان يراد الخ) أي اللهم الا ان يحمل على خلاف الظاهر ويراد  
بعدم احتمال النقيض عدم احتمال النقيض في نفس الامر بان لا يكون نقيضه ممكناً في ذاته فيخرج  
الجهل المركب وتقليد الخطي لان نقيضيهما محتمل في نفسه وعدم احتمال النقيض عند العالم بل لا يجوز  
وقوع نقيضه بدله وبحسب عدم الاحتمال عند العالم بعدمه في الحال فيخرج الظن ولا ينفوذ ذكر الثبات  
لان معناه عدم الاحتمال في المال فخرج به تقليد المصيب (قوله وفيه ما فيه) وجه النظر ان تعميم  
عدم الاحتمال بحيث يعم عدم الاحتمال في نفس الامر غير معقول لان معنى عدم احتمال النقيض هو  
عدم التجويز العقلي لا ما بعينه والامكان الذاتي على ما مر في تعريف العلم والا لم يخرج العلوم  
العادية عن اليقينات لاجتماعها في أنفسها فان قيل معلوم لنا يقيناً انه لم يتقلب ذهباً مع  
احتمال نقيضه في نفسه وان كان غير محتمل عند العالم فانه لا يجوز عند العقل وقوع نقيضه بدله وعلى  
تقدير تسليم التعميم فلا وجه انتحاص عدم الاحتمال عند العالم بالحال ولا قرينة تدل عليه وبما  
ذكرنا لك ظهر انما قاله القاضل المحشي من انه ليس في هذا التوجيه من بعد بل فيه من الحسن  
ما فيه لان معنى التيقن في اللغة هو زوال الشك على ما ذكر في الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال  
النقيض عند العالم وأما كونه في الحال فهو المتبادر من العبارة فإذا قلنا هذا الإدراك يشابه ذلك الإدراك  
في التيقن يتبادر منه انه كذلك في الحال مع قطع النظر عن ثباته في المال فلا بد من ذكر الثبات  
ليظهر انه لا يزول بتشكيك المشك في المال في غاية البعد لان منشأ البعد ليس ارادة عدم الاحتمال  
عند العالم بل تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم عدمه في نفس الامر وعند العالم كما عرفت مع ان دعوى  
التبادر المذكور لا بد له من دليل (قوله قالوا) أي الاولى ان يفسر التيقن بالجزم المطابق سواء



( قوله وفيه شيء ) نقل عنه وهو ان تخفيض اليقين بعدم احتمال النقيض عند العالم في الحال أيضاً غير متعارف اهـ ( قوله أقول  
لامعني لهذا التردد الخ ) هذا الكلام من السالكوني مبني على اعتبار قوله ( ١٨٣ ) هو راجعاً الى المطابق وجعل

قوله في الحال والمال  
في الشق الاول وفي الحال  
لا في المال في الشق الثاني  
من التردد متعلقاً به أيضاً  
أما على تقدير رجوع  
هو الى الجزم وجعل  
ما ذكر قديماً للجزم فلا  
يتجه شيء منها وسوق  
كلام قره كمال صريح في  
الثاني حيث ردد في الجزم  
لا في المطابقة وكرر لفظ  
الجزم في شتي التردد فنبه  
لذلك حتى تعلم من الذي  
خفي عليه ماهو أظهر من  
الشمس أخاه مولانا خاله  
( قوله فذلك الخ ) أي  
خلاصة ونتيجة لما قبله  
( قوله على تقدير ان يكون  
العلم الخ ) وذلك لان  
قوله وهو يوجب العلم  
الاستدلالي يبين لكيفية  
سببية خبر الرسول الذي  
هو واحد من تلك الاسباب  
الثلاثة للعلم ولا شبهة في عدم  
صحته يان العام بالخاص  
فيجب ان يكون العلم في  
كلا القولين عاماً حتى  
يصح البيان وحمل العلم  
في القول الاول على المعنى

كان ثابتاً أو غير ثابت فيخرج به الظن والجهل المركب وتقليد الخطي وبالثبات الجزم المطابق الذي  
ليس بثابت وهو تقليد المصيب هذا لكن فغير اليقين بما ذكره خلاف المتعارف والاولى ان  
يفسر اليقين بعدم احتمال النقيض عند العالم في الحال فيخرج الظن والثبات بعدم الاحتمال في المال بان  
لا يزول بتشكيك المشكك ولا بعد الاطلاع على دليل بخالفه فيخرج التقليد لزواله بالتشكيك والجهل  
لاحتماله الزوال بعد الاطلاع على دليل بخالفه لعدم مطابقة الواقع على ما مر في تعريف العلم وفيه  
شيء وانما قال فالاولى اشارة الى ان له وجه الصحة وهو ان يقال ان المقصود بالمبالغة في افادة  
خبر الرسول اليقين اخراجاً للعلم الحاصل به عن معرض التقليد فلا بأس بتصريح ما علم ضمناً قال  
الفاضل المحشي فيه بحث لانه ان اراد بالجزم المطابق ماهو في الحال والمال كان ذكر الثبات لنوا  
وان اراد به الجزم المطابق في الحال لا في المال توجه عليه ما أورده بقوله وفيه ما فيه جوابكم جواباً  
أقول لا معنى لهذا التردد لان ماهو مطابق للواقع مطابق في الحال والمال وما ذكر من لزوم  
لنوبة ذكر الثبات فنشأ عدم التدبر فان تقليد المصيب جزم مطابق في الحال والمال وليس  
بثابت وهذا أظهر من الشمس فكيف حقي عليه ومن العجب انه لم يطلع على وجه النظر وقال  
فما هو جوابكم فهو جواباً ( قوله لا ينبغي ان قوله بوجب الخ ) يعني ان قول الشارح فهو علم بمعنى  
الاعتقاد المطابق الخ يدل على ان مقصود المصنف من قوله والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت الخ  
ان العلم الحاصل من خبر الرسول علم بمعنى اليقين ولا ينبغي انه على هذا التقدير يصير قوله والعلم  
الثابت الخ مستدركاً لان قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي من غنه اذ يفهم منه ان العلم الحاصل  
به علم بمعنى اليقين اذ لا معنى للعلم عندهم سواء وانما قلنا ان قوله فهو علم الخ يدل على ذلك لانه  
أورد بالقاء الدال على انه فذلك لما قبله أي اذا كان العلم الثابت بخبر الرسول مثلهما للعلم الثابت  
بالضرورة في اليقين والثبات يكون علماً بمعنى الاعتقاد المطابق الجزم الثابت واستدل عليه بقوله والا  
لكان جهلاً الخ أي وان لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان جهلاً أو ظناً فلا يكون مثلهما للعلم  
الضروري في اليقين أو تقليداً فلا يكون مثلهما له في الثبات فانه صريح في أن المقصود من قوله  
والعلم الثابت الخ ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين وغاية ما يتكلف في الاعتراض عن هذا الاعتراض  
ان يقال ان المقصود من قوله والعلم الخ رفع اتهام حمل العلم في قوله بوجب العلم الاستدلالي على  
مطلق الادراك فانه وان لم يكن للعلم عندهم معنى سوى اليقين الا ان استعماله بمعنى مطلق الادراك  
مشهور في الكتب متداول بين الناس وان ما قبل من أن الادلة العقلية لا تفيد الا الظن كان مؤيداً  
لارادته وأما ما قاله الفاضل المحشي من أن العلم في قوله بوجب العلم الاستدلالي محمول على التعريف  
المذكور أعني صفة يتجلى بها المذكور الخ وهو شامل لليقينيات وغيرها فلا يكون قوله والعلم الثابت  
لغواً فليس بشيء لان تعميم التعريف المذكور خلاف الاصطلاح اذ العلم يختص باليقين عندهم كما مر  
وعلى تقدير التسليم فائماً يصح حمل العلم في قوله بوجب العلم الخ على تقدير ان يكون العلم في قوله  
واسباب العلم ثلاثة أيضاً محمولا على المعنى الا عم وهو باطل والا لم يختص الاسباب في الثلاثة

العام يستلزم المحذورين اللذين سبذكرهما المولى المحشي ( قوله لم ينحصر الاسباب في الثلاثة ) اذ من جملة ما يفيد الظن خبر  
الخطباء والوعاظ والحكام بل خبر كل شخص معتقد فيه يفيد الظن



( قوله وأيضاً يجب التصريح في الحواس الخ ) أي كما صرح بذلك في خبر الرسول وذلك لئلا يتوهم أن إقادتها للظن دون اليقين ( قوله يعني أن الأقرب إلى الفهم ) لم يقل يعني أن الأقرب إلى الصواب كما يقتضيه السابق من الاعتراض والتكلف في الجواب تنبيهاً على أن فيما ذكره ( ١٨٤ ) الشارح سوى ما ذكر اعتراض البعد عن الفهم أيضاً ( قوله في العلم الحاصل

وأيضاً يجب التصريح في الحواس والخبر المتواتر والعقل بأنه يوجب العلم بمعنى اليقين ( قوله وأيضاً سائر العلوم النظرية الخ ) يعني ويرد على تقدير حمل قول المصنف على المعنى الذي ذكره الشارح أنه لا وجه لتخصيص العلم الحاصل بخبر الرسول بالذكر فإن جميع العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بالمعنى المذكور ويمكن أن يقال وجه التخصيص الرد على من قال أن الدلائل الثابتة لا تفيد اليقين ( قوله والأقرب أن مراده الخ ) يعني أن الأقرب إلى الفهم أن مراد المصنف من قوله والعلم الثابت الخ أنه كما أن اليقين والثبات في العلم الضروري في غاية القوة والكمال كذلك اليقين والثبات في العلم الحاصل بخبر الرسول أيضاً في غاية القوة والكمال قال بعض الفضلاء هذا مخالف لرأي المصنف لأنه لا يقول بالتفاوت بين اليقنيات في القوة والضعف كما ينبغي في بحث الإيمان أقول رأي المصنف في الزيادة والفصلان عن اليقنيات لا نفى القوة والضعف فإن وجود القوة والضعف بين اليقنيات بدعي الأري أن تضديقتنا بالشرعيات ليس كتصديق النبي عليه السلام تأمل قيل ليس في كلام الشارح ما يدل على أنه لم يحمل كلام المصنف على هذا الأقرب وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الخ لا يفيد أنه لم يقصد ذلك بناء على أنه يحتمل أن يكون مقصوده أن العلم في قوله والعلم الثابت الخ يضاهي العلم الثابت الخ بالمعنى الأخص مما سبق لأنه المناسب للمقام أقول هذا التوجيه في غاية البعد أما أولاً فلا حاجة إلى تفسير العلم هنا إذ قد صرح في قوله وأسباب العلم ثلاثة أنه لا يطلق العلم عندهم إلا على اليقنيات وأما ثانياً فلا حاجة إلى وجه لتخصيص التفسير في هذا الموضع وتركه في قوله فهو يوجب العلم الضروري ووجب الاستدلال مع أنه الأقدم والإحق بالتفسير وأما ثالثاً فلا حاجة إلى وجه حيث ذكره متصلاً لقوله والعلم الثابت وأما رابعاً فلا حاجة إلى معنى لأننا الفاء المشرية بذلك لما قبله وأما خامساً فلا حاجة إلى فائدة حيث ذكر قوله والا لكان جهلاً الخ ( قوله وكله إشارة الخ ) يعني أن قول المصنف العلم الثابت بخبر الرسول مشابه للعلم الضروري في قوة اليقين الخ إشارة إلى أن الأدلة الثابتة مستندة إلى الوحي للتفديد لحق اليقين وليس لشائبة الوهم مدخل فيها كما أنه ليس لها مدخل في العلوم الضرورية فيكونان متشابهين في قوة اليقين بخلاف العلوم العقلية الحاصلة بمجرد نظر العقل فإن فيه شائبة الوهم إذ الوهم له استنباط على جميع القوى فيصرف في المعقولات أيضاً فيحكم أحكاماً كاذبة فلا يكون العلوم العقلية خالية عن شائبة الكدورة قال الفاضل الحلبي هذا مخالف لما نقرر في الأصول من أن الأدلة الثابتة ظنيات للاحتياج إلى معرفة أوضاع الالفاظ وأن مقصود المتلفظ بالعبارة ما إذا هل هو الحقيقة أو المجاز وليس لنا إلى اليقين شيء من ذلك حيل أقول مراداً ما يكون الأدلة العقلية مفيدة للعلم الذي هو غاية اليقين أنه يفيد بعد أن يحصل العلم بوجه دلالتها بطريق القطع ولا شك أنه يفيد اليقين بجميع الأمور التي لها مدخل في دلالتها يفيد العلم الضروري الذي هو أقوى من العلم الحاصل بالدليل العقل لعدم شائبة الوهم فيه واليقين بوجه دلالتها يحصل في بعض المواضع

بخبر الرسول ) وإن كان استدلالاً بخلاف العلم الاستدلالي الغير الحاصل بخبر الرسول فإنه ليس في تلك المرتبة في القوة وإن كان يقيناً أيضاً تأمل لعل وجه التأمل أن الشارح سيصرح في بحث الإيمان أن معنى زيادة اليقين زوال علم وحصول آخر بعده بناء على أن العرض لا يبقى زمانين وإذا بني الأمر على هذا القول فليس هنا شيء واحد يقوي ويضعف بل زوال كيفية وحصول كيفية أقوى منها أمكانها أقول وهذا معنى القوة والضعف لأن زيادة الشيء ونقصانه أما أن يعتبر باعتبار الكم أو يعتبر باعتبار الكيف والاعتبار الثاني هو القوة والضعف على ما قال السيد السند في شرح المواضع في بحث الإيمان فمن أثبت الضعف والقوة أثبت استحالة تأملها من بعض الفضلاء ( قوله

وليس لنا إلى اليقين الخ ) قد ذكر في شرح المواضع أن دلالة الأدلة العقلية على مدلولاتها متوقف على أمور عشرة كما ظنية فتكون دلالتها ظنية وإذا كانت دلالتها ظنية لم تكن مفيدة لليقين بمدلولاتها وهذا مذهب المعتزلة وجمهور الأشاعرة والحق أنها أي الدلائل الثابتة قد تفيد اليقين أي في الشرعيات بقرآن تدل على استثناء الاحتمالات الموجبة لعدم اليقين هذا



( قوله تأمل ) وجهه انه بناء على المراد المذكور يكون قول المصنف والعلم الثابت به بوضوح العلم الخ قضية جزئية لا كلية والظاهر خلافه ( قوله ذكر في الكافي الخ ) المقصود من هذا النقل التوفيق بين القولين أعني قول الشارح وقول الحلي رحمه الله وأعلم أنهم قد ذكروا لقبول خبر الواحد شروطاً منها ان يكون موافقاً للدليل القطعي ومنها انه لا يخالف الكتاب والمتواتر والاجماع ومنها ان لا يكون وارداً في حادثة نعم بها البلوى بان يحتاج الناس كلهم ( ١٨٥ ) اليه حاجة متأكدة مع كثرة

تكرره ولهذا أنكر الحنفية خبر نقض الوضوء بمس الذكر لان ما تم به البلوى يكثر السؤال عنه فتقتضي العادة بنقله متواتراً وان أحجب من طرف الشافعية يمنع اقتضاء العادة لذلك ( قوله بل المقيد له العقل الخ ) حاصله ان الخبر ليس من أسباب العلم حقيقة فكل من ينبغي ان لا يعد منها لكن لما كثرت مدخله في معرفة المعلومات الدينية جعل كانه السبب المقيد له فعد منه ادعاءه ونحوه وليس في الخبر المقرون تلك المدخلية فلا وجه لعدده من الاسباب فاخرج باعتبار قيد التحرز عن القرآن وهذا جواب لا يحوم حوله شيء الا انه يرد عليه ان مثل هذه التوجيهات لا تفيد في القطعيات بل في الخطائيات فتأمل اهـ من بعض الفضلاء ( قوله قال الفاضل الحنفي

كما ذكر في شرح المواقف تأمل ( قوله والا فهذا الحديث مشهور الخ ) قيل كلام الشارح ظاهر في ان هذا الحديث متواتر وكذا ما ذكره في شرح المقاصد وهو رحمه الله ثقة فلا اعتداد بالقول بانه ليس بمتواتر الا بعد تصحيح النقل من هو أوثق منه انتهى ذكر في الكافي ان هذا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول حتى صار كالمتواتر وذكر في شرح الهداية ان هذا الحديث في نفسه من خبر الآحاد الا انه في حكم المتواتر لان الائمة قد أجمعت على قبوله والعمل بموجبه ويؤيده ما ذكره السيد السند قدس سره في خلاصة الطيبي انه قال ابن الصلاح رحمه الله عليه من سئل عن ابراز مثال المتواتر في الاحاديث أعياه طلبه وحديث ( من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار ) رآه مثالا لذلك فانه نقله من الصحابة العدد الجهم ( قوله انما قطع النظر عنها الخ ) يعني انما قطع النظر عن القرائن في افادة الخبر الصادق ولم يقطع النظر عن الدلائل فخرج الخبر المقرون وبقي خبر الرسول داخل مع كون كل واحد منهما أمراً خارجاً عن الخبر موجبا لصدقه لان الوجه في عد الخبر الصادق سبباً للعلم استفادة معظم المعلومات الدينية منه والا فالخبر ليس سبباً للعلم بل المقيد له العقل والخبر الصادق طريق له على ما مر في وجه المحصر والخبر الذي هو مع الدليل خبر الرسول داخل في هذه الاستفادة فلذلك لم يعتبر قطع النظر عن الدلائل كيلا يخرج منه ذلك بخلاف الخبر المقرون اذ لا يستفاد منه شيء من المعلومات الدينية فلا وجه لادخله فيه وجعله سبباً سوى العقل فاعتبر قطع النظر عن القرائن ( قوله وقد يوجه الخ ) يعني قد تبين من وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل بان القرائن تفك عن الخبر وتبقى مع اتقاء الخبر كما اذا تحقق تسارع القوم الى دار زيد مع عدم الخبر بقدمه بخلاف الدلائل فانه لا تفك عن الخبر بل كلما تحقق الدلائل تحقق الخبر فالقرائن لا تدل على تحقق الخبر بالنسبة الى جميع الاوقات والاذهان فلا يكون الخبر المقرون مفيداً دائماً فلذلك قطع النظر عنها وأسقط الخبر المقرون عن درجة الاعتبار في الخبر الصادق بخلاف الدلائل فانها دالة على تحققه في جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الاذهان فيكون الخبر المدال مفيداً دائماً فلم يقطع النظر عنه قال الفاضل الحنفي في توجيه قوله بان القرائن قد تفك عن الخبر الخ ان الخبر بقدمه زيد عند تسارع قومه بفيد العلم وعند عدم تسارع قومه لا يفيد لكن تسارع قومه لا يلزم الخبر المذكور بل ينفك عنه بخلاف الدلائل فان دليل خبر الرسول يلزمه ولا ينفك عنه وهو ان هذا خبر الرسول وكل ما هو هذا شأنه فهو صادق أقول فيه بحث لان الخبر المقرون يلزمه القرينة ولا تفك عنه أصلاً والخبر المذكور لم يكن مقروناً ( قوله وليس كذلك ) يعني ليس الامر كما

( ٢٤ - حواشي المفائد أول ) الخ ) قال مولانا خالد والفرق بينه وبين توجيه السيالكوتي ان حصل هذا التوجيه وجود الخبر بلا قرينة وهو غير متجه اذ الكلام في الخبر المقرون فهو خلاف المفروض وحاصل توجيه السيالكوتي وجود قرينة بلا خبر وهو ليس من قوله فلا وجه لادخله فيه أي في الخبر الصادق خلاف المفروض في شيء وإن لزم من جواز أحد الوجودين ذهنياً أو خارجاً جواز الآخر اهـ أقول وهذا التوجيه أيضاً لا يخلو عن كونه خلاف المفروض لان الكلام في الخبر المقرون بقرينة رفع احتمال الكذب وليس في القرينة مطلقاً بل قرينة قوية ترفع احتمال الكذب فيكون خلافه أفاده بعض الناطقين



( قوله قرب اجتماع بخلق الله الخ ) ( ١٨٦ ) لما كان حال الاجتماع متفاوتاً في خلق العلم وعدمه يعلم ان مجرد الاجتماع

قال الموجه اذ المراد بالثبوت هنا ما يدل على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث لا يحتمل تخلفه عنها على ما يدل عليه قول الشارح مع قطع النظر عن القرينة المفيدة لليقين بدلالة العقل ولا شك ان القرينة القطعية الدلالة لا تنفك عن الخبر كما لا ينفك الدليل عنه قال الفاضل المحشي أي ليس هذا التوجيه صحيحاً في نفس الامر فان دليل الخبر المتواتر وقرينته لا يلزمه بل ينفك عنه في بعض المواد أو في بعض الأشخاص أو في بعض الاذهان مع ان الخبر المتواتر كان مقبولا معذوداً من أسباب العلم أقول فيه بحث لان الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري عند المصنف ومنشأ حصول العلم عنده الاجتماع قرب اجتماع بخلق الله العلم عنده ورب اجتماع لا يخلفه الله فلا يكون افادته بالدليل والقرينة فلا معنى لقوله فان دليل الخبر المتواتر وقرينته تنفك عنه وبما ذكرنا اندفع ما قيل بقي هنا اشكال قوي وهو ان الخبر المتواتر أيضاً لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن قرائن صدق الخبرين وعدم امكان تواطئهم على الكذب ولهذا متفاوت عدد الخبرين في التواتر بحسب المقامات قرب عدد يفيد العلم في مقام دون آخر فكيف اعتبر مع قطع النظر عن القرائن في الخبر الصادق لان منشأ العلم ليس بملاحظة احوال الخبرين والقرائن الدالة على صدقهم بل اجتماعهم من غير دخل للقرائن والاحوال فيه قرب اجتماع بخلق الله العلم عنده في مقام ولا يخافه بعده في مقام آخر من غير تأثير للحال والمقام فيه \* قال بعض الفضلاء لعل وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل هو ان القرائن ليست مما يمكن أن يضبط لا اجمالاً ولا تفصيلاً اما اجمالاً فظاهر واما تفصيلاً فليكثرها واختلافها باختلاف الطبايع والافهام بخلاف الدلائل فانها ليست كذلك أقول فيه بحث لانه يمكن ضبط القرائن اجمالاً بان يعتبر القرائن المفيدة لليقين بالنسبة الى كل شخص والخبر المقرون بها يفيد اليقين بالنسبة اليه فقال أيضاً ان المراد بالقرائن في قوله مع قطع النظر عن القرائن ما يعم الدليل والقرينة قائمى المراد خبر يكون سبب العلم بمجرد كونه خبراً مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنه من الدلائل والقرائن وخبر الرسول إنما يفيد العلم بمجرد كونه خبراً لان وجه دلالته هو كونه خبر الرسول فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في احواله كما في العالم بالنسبة الى الصانع فيكون سبب الخبر هو مجرد كونه خبر الرسول بخلاف القرائن فانها أمور خارجة عن الخبر تأمل انتهى أقول وجه التأمل انه على هذا يدخل الخبر المقرون أيضاً في الخبر الصادق اذ يصدق عليه انه انما يفيد العلم بمجرد كونه خبراً لان وجه دلالته هو كونه خبراً مقروناً فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في احواله ( قوله لانه كذلك الخ ) أي لان خبر أهل الاجتماع كخبر المتواتر في كون كل منهما خبر قوم لا يحتمل عند العقل تواطئهم على الكذب ولا فرق بينهما الا باعتبار ان كونه خبر قوم كذلك ثابت في المتواتر بالبداهة من غير نظر وفي خبر الاجتماع بطريق النظر في الدليل مثل قوله عليه السلام ( لا تجتمع أمتي على الضلالة ) وقوله تعالى ( ومن يشاقق الرسول من بعد ما نهي له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين قوله ) الآية وفيه انه اذا كان خبر أهل الاجتماع يفيد العلم الاستدلالي فلا يصح جملة داخل تحت المتواتر المحكوم عليه بأنه يوجب العلم الضروري اللهم الا ان يقال ان ذلك الحكم أيضاً بطريق المسامحة أي يوجب العلم الضروري وما في حكمه ( قوله وحاصل

ليس كافياً في خلق العلم بل هناك أمر آخر ينضم الى الاجتماع يحصل منهما العلم وان لم نعلم خصوصية ذلك الأمر ولا معنى بالقرينة والدليل سوى هذا وعلى هذا اندفع البحث المذكور عن الفاضل المحشي واندفع الاندفاع الآتي فالأولى في اندفاع ما قيل بقي اشكال قوي الخ أن يقال ان الخبر المتواتر هو الذي يكون مصاحباً لجميع ما يتوقف عليه حصول العلم فلو نقصه شيء مما يتوقف هو عليه لا يسمى متواتراً على ما قال الشارح فيما سبق ومصادقه وقوع العلم من غير شبهة فليس مع الخبر المتواتر دليل ولا قرينة اذ بعد ثبوت كونه متواتراً تم جميع ما يتوقف عليه حصول العلم ولا شبهة في أنه بعد ذلك لا يحتاج الى شيء آخر وبهذا يندفع أيضاً ما ذكره الفاضل المحشي على ما لا يخفى أفاده العلامة عبد الرسول وإنما قال فالأولى لانه يمكن ان يحصل ما ذكره المولى المحشي

على هذا بأن يقال ان الاجتماع الذي لا يخلق الله العلم عنده ليس اجتماع التواتر فليس الخبر حينئذ خبراً متواتراً . الجواب فصح ان الخبر المتواتر لا يحتاج الى قرينة ودليل



(قوله على التجوز) بذكر المتواتر وإرادة ما ثبت له حكم المتواتر من كونه صادراً عن جماعة يتمتع تواطؤهم على الكذب سواء كان متواتراً حقيقة أو خبر أهل الاجماع وبذكر خبر الرسول وإرادة ما ثبت له (١٨٧) حكم خبر الرسول من كونه واصلًا إليهم من جهة

الرسول سوله كان خبر الرسول نفسه أو خبر الله تعالى أو خبر الملك فالتجوز في اللفظ لا في حذف المعطوف لانه يأتي عنه لفظ الإدخال السابق واللاحق ويأتي عنه أيضاً قوله لا في إرادة ما في حكمها (قوله لا يخلو عن نصف) النصف ارتكاب ما لا يجوز عند المحققين وإن جوزه البعض يطلق على ارتكاب ما لا ضرورة فيه والاصل عدمه وقيل حمل الكلام على معنى لا يكون دلالة الكلام عليه ظاهرة وهو أخف من البطالة كليات قال مولانا خالد ووجه كونه تعقلاً شيئاً أحدهما أنه سلب عنه الآلية ظاهراً وهذا التوجيه يدل على أنه آلة حقيقة وسمى باسم الفاعل مجازاً والثاني ما يفرع منه من عدم صحة القياس على قولهم القدرة صفة مؤثرة إذ لا مانع فيه عن كون المراد بها غير الفاعل بل لمصحح لإرادة الفاعل من القدرة عندنا

الجواب ان الحصر مبنى الخ) يعني خلاصة الجواب ان حصر الخبر الصادق في التوعين مبني على التجوز فان المراد المتواتر وما في حكمه وخبر الرسول وما في حكمه لا على التحقيق اذ هو في الحقيقة خمسة أنواع وفيه اشارة الى أن مقصود الشارح من ادخال خبر الله والملك في خبر الرسول وخبر أهل الاجماع في المتواتر بيان ان الحصر مبني على المسامحة بإرادة ما في حكمهما سواء بين كيفية الرجوع على ما قرره أو على طريق آخر بان يرجع خبر الاجماع الى خبر الرسول فان خبر الاجماع بعينه خبر الرسول علم من طريق الاجماع ويمكن اخراجه عن المقسم اذ ليس هو مفيداً بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص الذين يعلمون الاجماع وكيفيته كذا قيل (قوله ان قلت هذا الخ) يعني قد سبق في وجه حصر أسباب العلم في الثلاثة ان العقل ليس آلة غير المدرك حيث قال السبب ان كان من الخارج فهو الخبر والا فان كان آلة غير المدرك فهو الخواص والا أي وان لم يكن آلة غير المدرك فهو العقل وتعريف العقل يدل على انه آلة غير المدرك لانه قال قوة للنفس بها تستعد فانه صريح في أن المدرك النفس والعقل واسطة في ادراكها مغاير لها ضرورة أن قوة الشيء ليست عنه (قوله قلت الخ) حاصل الجواب اما لان سلم انه يفهم من التعريف ان العقل آلة للنفس فان المفهوم منه أن العقل قوة ووصف للنفس بسبب استعداد الادراك ووصف الشيء لاسمى آلة له أصلاً اذ لا يقال في العرف واللفظ ان حرارة النار آلة لاحتراقه بل انما يطلق الآلة على الامر الذي هو مغاير للفاعل في الوجود واسطة في وصول اثره الى متفعله وأما اطلاق الآلة على العلوم الآلية كالمنطق فان المنطق صفة للنفس والنفس مدركة للعلوم بسبب المتطق مبتلا مع انها من أوصاف النفس فلمعلة اطلاق مجازي والا فان النفس ليست فاعلة للعلوم الغير الآلية فيكون تلك العلوم واسطة في وصول اثرها اليها لكن بقي ان اطلاق الآلة على العقل بمعنى القوة شايع في عباراتهم كما وقع في الكشف الكبير في بحث الاهلية مراراً كثيرة وأنه يكون حينئذ ذكر غير المدرك في وجه الحصر مستدركا اذ يكفي ان يقال ان كان السبب خارجاً فهو الخبر والا فان كان آلة فهو الخواص وان لم يكن آلة فهو العقل فالظاهر من عبارة الشارح أن مقصوده نفي كونه غير المدرك وإن النفي متوجه الى القيد وانما نفي الغيرية عنه مسامحة باعتبار ان له دخلاً تاماً في الادراك فانه سلطان القوى الداركة فمكانه المدرك وانظروا قولهم القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة كذا أفاده بعض الافاضل ولا يخلو عن نصف (قوله وأما حمل الغير على المصطلح فعبء) أي وأما الجواب عن السؤال المذكور بان المراد بالغير المذكور في وجه الحصر الغير المصلح وهو ما يمكن انفكاكه عن الآخر في الوجود فالمعنى ان لم يكن آلة يمكن انفكاكه في الوجود عن المدرك فهو العقل ولا شك ان نفي الغيرية عن العقل بهذا المعنى لا ينافي كونه قوة ووصفاً للنفس لان وصف الشيء ليس مغايراً له بهذا المعنى كما انه ليس عنه فعبء عن الفهم لان المتبادر من اطلاق الغير هو اللغوي أعني ما يكون مغايراً في المفهوم وعلى تقدير التسليم فهو غير صحيح لان نفي الغيرية بالمعنى المذكور أعني ما هو عن الصفات القديمة وأما الصفات الحديثة فغايرة لموصوفاتها لانه يمكن وجود أحدهما مع عدم الآخر بان بعدم الصفة وسبق الموصوف على ما سييجي بالتفصيل انشاء الله تعالى والعقل مع النفس كذلك

بخلاف العقل حيث يأتي بمعنى النفس والقوة على ان ما يفهمه من آلية القدرة الالهية بشع ما لم يؤول بما أول به اه (قوله والعقل مع النفس كذلك) فانها لكونهما من الصفات والموصوفات الحديثة يمكن وجود النفس بدون العقل الذي



هو صفها. وفي بعض النسخ لا يوضح ذلك ألا يرى أنه يزول عند الاغماء والجنون وغير ذلك اهـ (قوله لان الكلام في العقل الذي الخ) لان الكلام فيها هو ليس بخارج عن ذات العالم المبكف والعقل بهذا المعنى خارج وفيه انه على هذا لا يصح حصر الخارج في الخبر الصادق اللهم الا ان يكون الكلام في الاسباب القرية والا لوجب ان يعد الشمس منها لان لها دخلا في الادراك بواسطة البصر وقس اهـ كنبوي (قوله كما يدل عليه) أي على ان العقل يطلق على النفس وفيه ان الحديث لا يدل الا على ان العقل ليس من قبيل الاعراض (١٨٨) بل من قبيل الجواهر ولذا قال بعض المحققين واستدلوا على جوهرية بقوله

صلى الله عليه وسلم أول ما خلق الله الخ قال ومن زعم ان العقل بهذا التفسير عبارة عن النفس الناطقة فقد بعد ولم يتنبه لقوله يدرك به وان المتكلمين ينكرون النفس الناطقة الجردة ولا يطلق في عرفهم اسم العقل عليها أصلاً وأيضاً قد جعلوا العقل المحدود من أسباب العلم مناط التكليف فكيف تصور تفسيره بالنفس الناطقة التي تبقى مع زوال ذلك المنط كقبي الجنون هذا (قوله مع آياته معرفاً بلام الاستعراق) يعني ان هذه المقدمة مطوية في كلام اخشي الخيالي لظهورها لان المقام مقام الرد على المخالفين جميعهم لكن بقي انه على هذا لا يكون لعدم التيد المذكور دخل في

(قوله هذا هو النفس بعينها) اذ هي التي يدرك بها الغائبات والمحسوسات جزيماً وأما العقل المتغير للنفس فلا يدرك به الا الغائبات اذ ادراك المحسوسات بالحواس هذا لكن قوله يدرك به صريح في انه مغاير للنفس لان النفس مدرك لا مدرك به اللهم الا ان يقال بالمغايرة الاعتبارية أو يجعل الباء زائدة من قيل كفى بالله وكيلاً ولك ان تقرأ قوله تدرك على صيغة المعلوم ويكون مستنداً الى الغائبات ويجعل الادراك بمعنى الانكشاف والباء في قوله به لاتعدية فيكون المعنى جوهر ينكشف له الغائبات بالوسائل الخ واعلم ان الشارح ذكر في التلويح في بحث الاهلية ان العقل يطلق على القوة التي بها الادراك وعلى الجوهر الخرد الغير المتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف وهو المشار اليه بقوله عليه السلام أول ما خلق الله العقل وان حال نفوسنا بالقياس اليه كحال ابصارنا بالاضافة الى الشمس كما ان باضافة نور الشمس يدرك المبصرات كذلك باضافة نوره يدرك المعقولات فلا يظهر ان يجعل التعريف المذكور تعريفاً للعقل بهذا المعنى وإنما ضعفه لانه بهذا المعنى ليس مراداً ههنا لان الكلام في العقل الذي هو من صفات المبكف وسبب حصول علمه (قوله والعرف واللفظة على مغايرتهما الخ) يعني ان العرف واللفظة يدلان على مغايرة العقل والنفس فلذلك قال قيل اشارة الى ضعفه أقول هذا إنما يتم لو كان الثبائل بهذا المعنى منكراً لا إطلاق العقل على القوة المذكورة أما لو كان قائلاً بها ويكون مقصوده من هذا التعريف انه يطلق العقل على النفس أيضاً كما يطلق على قوتها كما يدل عليه قوله عليه السلام أول ما خلق الله العقل فقال له اقبل فاقبل الحديث وقوله عليه السلام ان الله تعالى خلق العقل في أحسن صورة فقال اقبل فاقبل فقال أدبر فادبر فقال أنت أكرم خلق بك أكرم وبك أهين وبك أعذب وبك أثيب فالاولي ان يقال إنما أوردته الشارح بقيل اشارة الى انه بهذا المعنى غير مراد ههنا لانه بهذا المعنى ليس سبباً للعلم (قوله عدم تقيده الخ) يعني عدم تقيده العلم بالضروري أو الاستدلالي أو نحوهما بان يقول بغير العلم في الالهيات أو في معرفة الصانع مع اتيانه معرفاً بلام الاستعراق اشارة الى العموم يعني انه سبب لجميع أنواع العلوم فاندفع ما قال الفاضل الخشي من أن عدم تقيده اشارة الى الإطلاق لا الى العموم لان معنى الإطلاق هو عدم التقيده ومعنى العموم هو الاستعراق والذي يفهم من عدم تقيده هو الاول دون الثاني (قوله فقيه رد لفرق المخالفين الخ) فنخصيص الشارح السنية وبعض الفلاسفة قاصر لان المخالفين فرق الاول

العموم ولك ان تدفعه بأنه لما كان المراد عموم أنواع العلم لا افراده اذ ليس العلم بجميع افراد العلم في طاقة البشر من الأنواع مستفادة من عدم التقيده نسب الاشارة بالعموم الى عدم التقيده لا الى التعريف اللامي والحاصل ان أصل العموم وان كان من اللام لكن العموم النوعي من عدم التقيده اذ لو قيد لا قاده اللام عموم افراد ذلك المقيد والى دفع توهم ان المراد بالعموم عموم الافراد أشار المولى الخشي بقوله يعني انه سبب لجميع أنواع العلم (قوله تنخيص الشارح السنية الخ) يشير الى ان غرض الخشي من هذا التعميم هو التعريض بالقصور والحق ان غرض انه لو لم يحمل عدم التقيده على العموم لم يكن مخالفاً للسنية وبعض الفلاسفة فلم يمكن رداً لها وان حمل على العموم فكما يكون رداً لسائر المخالفين كذلك يكون رداً للمخالفين كما لا يخفى أقاده السكندري



منهم المنكرون لافادته مطلقا والثانية المنكرون لافادته فيما حوى الهندسيات والحسابيات والثالثة لافادته في النظريات فقط والرابعة لافادته في الالهيات فقط والخامسة لافادته في معرفة الله فقط (قوله هذا دليل بعض الفلاسفة الخ) يعني ان المراد بقوله بناء على كثرة الاختلاف الخ كثرة في الالهيات فهو دليل الفلاسفة المنكرين لافادته فيها فقط كما هو المذكور في المواقف وليس دليلا لسمية اذ دعواهم عام يشمل جميع النظريات من العدديات والهندسيات وغيرها والدليل مختص بما عداها اذ لا كثرة اختلاف فيها فلو جعل دليلا لهم لم يكن مثبثا لدعواهم (قوله لان هذا نسبة الخ) لما كان قولهم النظر الصحيح لا يفيد العلم في الالهيات بحسب الظاهر مشبهة من مسائل النظر لا الالهيات فافادة النظر للعلم بهذه النسبة لا تكون مناقضا لدعويهم اثبت كونه من الالهيات بقوله لان هذا نسبة عدم المعلومة الخ ليتحقق التناقض وحاصله ان هذا الحكم في الحقيقة حكم من الالهيات لانه راجع الى ذات الله وصفاته لا يعلم بالنظر فيكون النظر فيه بانه لو كان ذات الله وصفاته معلوما بالنظر لما كثرت الاختلاف وتناقض الآراء فيه لكن اللازم منتف فالملزوم مثله نظرا في الالهيات فلو كان مفيدا للعلم به لكان النظر مفيدا للعلم في الالهيات فيتناقض والفرق بين احكام الابجائية والسلبية في افادته النظر ممالا يرضى بسماعه الاذان الكريمة (قوله لكن يرد الخ) يعني يرد على هذا الجواب انه انما يلزم التناقض لو ادعوا ان النظر لا يفيد شيئا من الظن والعلم واما اذا عترفوا بافادته الظن على ما نقل عن الامام من انه لا نزاع لاحد في افادته الظن وانما الخلاف في افادته يقين فلا تناقض لان لهم ان يقولوا ان نظرا هذا يفيد الظن بان النظر لا يفيد اليقين في الالهيات العلم بها حتى يتناقض (قوله يرد عليه الخ) حاصله اننا لا نسلم انه لو افاد شيئا لم يكن فاسدا لجواز ان يكون فاسدا في نفسه ومفيدا للزام الخصم فانه معترف بان النظر يفيد العلم في هذا ايضا فليفتد العلم عنده بانه يفيد العلم والحجج الالزامية اعني المركبة من المقدمات المتصلة عند الخصم شائعة في الكتب والقول بعدم افادته الالزام اعدم صدقه في نفس الامر قول بلا دليل لا يعا به (قوله هذا انما ينفي العلم الخ) اشارة الى اراد اعتراض على قوله فان قيل الخ وحاصله ان هذه الشبهة تستلزم المدعي لانها على تقدير تمامها انما تدل على امتناع العلم بان النظر لا يفيد العلم لا انه ليس مفيدا في نفسه لان حاصلها ان كون النظر مفيدا للعلم لا يمكن ان يكون ضروريا حاصلا بدون الاستدلال لان يكون نظريا حاصلا بالاستدلال ولا شك انه انما يلزم منه ان لا يكون كون النظر مفيدا حاصلا انا أصلا وهو لا يستلزم عدم كونه مفيدا في نفسه والمدعي الثاني (قوله لكن القائل بنفسها الخ) اشارة الى دفع الاعتراض المذكور يعني ان القائل بالافادة بدعي العلم بها ايضا اذ المقصود بالاستدلال هو انما يترتب على العلم ولانه لا يمكن دعوى الشيء بدون العلم به والمنكر ينكرها معا أي بدعي كون النظر مفيدا غير معلوم لنا وانتفاء هذا المجموع اما بانتفاء نفس الافادة أو بانتفاء العلم بها فاذا افادت شبهة للذكورة انتفاء العلم ثبت مدعي المنكر وخلاصة الجواب اننا لا نسلم ان مدعي المنكر نفي نفس الافادة بل نفي العلم بالافادة وهو اما بعدم الافادة أو بعدم العلم بها ولا يخفى عليك انه لو تمت هذه شبهة لزم ثبوت نقيض ما ادعي المنكر الا ان يدعي الظن دون العلم (قوله أي اثبات افادة النظر الخ) يعني ان الكلام على تقدير المضاف والمعني انه يلزم اثبات افادة النظر بخصوص العلم بافادته ذلك النظر

(قوله اما بانتفاء نفس الافادة الخ) التردد بالنظر الى انه ان ادعى القائل الافادة يقول المنكر في مقابلته نحن نكرر الافادة وان ادعي العلم بها يقول المنكر نحن نكرر العلم بالافادة والا فليظهر ان انتفاء هذا المجموع بانتفاء الفيد والمقيد معالا بانتفاء أحدهما فقط على انا نقول ان التردد لمنع الخلو لا الجمع (قوله لزم ثبوت نقيض ما ادعاه المنكر أي المنكر لكون النظر مطلقا مفيدا وهو السمية على ما صرح به بعض المحققين وذلك بان يقال لو لم يكن النظر مفيدا لم يكن الدليل الذي ذكره الشارح مفيدا لعدم كون النظر مفيدا لكن اللازم باطل فالملزوم مثله ثبت ان بعض النظر مفيد وقد قال المنكر لاشي من النظر بمفيد وهو اجماع التقيين



( قوله لان النتيجة لازمة  
للدليل الخ ) قال المولى  
الحشى قول أحمد وفيه نظر  
لان المستلزم للعلم بالنتيجة  
أما هو العلم بالمقدمات المرتبة  
ولا مدخل للعلم بكون  
المقدمات المرتبة مستلزما  
للمطلوب في ذلك الاستلزام  
وما ذكره من أن العلم  
بتحقق اللازم يستفاد من  
العلم بالزوم وتحقق الزوم  
أما هو في العلم بالمقدمات  
المرتبة في القياس الاستثنائي  
لا العلم بكونها مستلزما  
للمطلوب اهـ ( قوله لعدم  
وجود التوقف من الجانبين )  
اذ النظر المخصوص الذي  
استفيد منه القضية الكلية  
ليس الا موقوفا عليه  
فالقضية الكلية ظاهراً  
ولنفسه في ضمها ( قوله  
لانه من فروعها ) أي لان  
النظر المخصوص من  
جزئيات موضوع تلك  
الكلية ( قوله على  
استلزامه إياه ) أي استلزام  
العلم بالأصل العلم بالفروع  
( قوله قد أثبتنا حكمه )  
أي حكم النظر المخصوص  
في ضمن تلك الكلية

المخصوص له لان إثبات القضية الكلية الفائلة أعني كل نظر صحيح مفيد للعلم بالنظر المخصوص موقوف  
على إفادته العلم بها ولا شك أن حكم هذا النظر أعني كونه مفيداً مندرج تحت الكلية المذكورة قائبات  
تلك الكلية بالنظر المخصوص يستلزم إثبات حكم هذا المخصوص بنفس إفادته العلم وأنه إثبات الشيء  
بنفسه ( قوله وقد يقال الخ ) حاصل هذا الجواب أن اللازم مما سبق إثبات إفادة النظر المخصوص  
بإفادة النظر المخصوص ولا نسلم أنه إثبات الشيء بنفسه لان معنى إثبات الحكم بالنظر أن العلم به يستفاد من  
النظر بأن يعلم المقدمات مرتبة فيعلم الحكم وهذا إنما يتوقف على كون النظر مفيداً لأعلى العلم بإفادته  
الا يرى أنا محصل كثيراً من النتائج بالنظر الصحيحة مع الغفلة عن العلم بكونه مفيداً للعلم فاللازم على  
تقدير إثبات تلك القضية الكلية بالنظر المخصوص استفادة العلم بأن النظر المخصوص مفيد من نفس  
الحكم بكونه مفيداً ولا خلاف في استفادة العلم بالإفادة من نفس إفادته لعدم لزوم إثبات الشيء بنفسه ( قوله  
وقد زعمه الشارح الخ ) وحاصل زعمه أن العلم بأن النظر مفيداً إنما يستفاد من العلم بذلك النظر والعلم بإفادته  
فيلزم استفادة العلم بإفادته من العلم بإفادته فيعود المحذور لان النتيجة لازمة للدليل والعلم باللازم أن يلزم من  
العلم بالزوم والعلم بتحقيق الزوم ولذا شرط الشيخ في الاستنتاج التفتن بكيفية اندراج الأصغر تحت  
الأكبر ليحقق له العلم بكيفية إفادته وما ذكرته من أنا محصل كثيراً من العلوم بالنظر الصحيحة مع الغفلة  
عن العلم بكونه مفيداً لا يدل على عدم العلم بالإفادة بل على عدم العلم بالعلم بالإفادة كيف ولو لم يكن العلم  
بالإفادة لما حكمنا بإفادتها لتلك النتائج ( قوله أي توقف الشيء على نفسه الخ ) يعني ليس المراد من الدور  
معناه الحقيقي وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه لعدم وجود التوقف من الجانبين ههنا بل  
المراد لازمه أعني توقف الشيء على نفسه اذ هو اللازم من توقف إفادة النظر على إفادته قال بعض  
الفضلاء معنى قوله وأنه دور أنه يستلزم الدور الحقيقي لان العلم بأن كل نظر صحيح مفيد على تقدير  
إثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بإفادته لها والحال أن العلم بإفادة هذا النظر على تقدير إثباته  
بالنظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية لانه من فروعها والعلم بالفروع مستفاد من العلم  
بالأصل بضم الضمري السهولة الحصول إليه بأن يقال هذا النظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد فهذا  
مفيد فلا حاجة الى حمل الدور على معناه المجازي أقول فيه بحث لانا لا نسلم أن العلم بإفادة النظر  
المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية وكون العلم بالفروع مستفاداً من الأصل بحمله كبرى للضمري  
السهولة الحصول إنما يدل على استلزامه إياه وأين الاستلزام من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد  
من الدليل المعين فليس موقوفاً عليه لجواز أن يحصل بوجه آخر نعم توقف الشيء على نفسه لازم  
لانا اذا أثبتنا الكلية بالنظر المخصوص فقد أثبتنا حكمه بنفسه وذلك ليس بدور حقيقة فلذا حمل  
الحشى على المعنى المجازي ( قوله حاصله انما ثبت الكلية الخ ) يعني لا نسلم أنه يلزم من إثبات إفادة  
النظر بإفادة النظر إثبات الشيء بنفسه لان المثبت هو إفادة النظر من حيث كونه نظراً أو مثبتاً هو إفادته  
من حيث ذاته لانا ثبت القضية الكلية الفائلة بأن كل نظر صحيح مفيد بالقضية الشخصية الفائلة بأن  
هذا النظر من حيث ذاته مفيد اذ المثبت لتلك الكلية هذا النظر للمخصوص من حيث ذاته من غير  
أن يكون معتبراً بعنوان النظر المخصوص حتى لو فرض أنه ليس من أفراد النظر كان أيضاً مثبتاً لتلك  
الكلية فيكون الموقوف عليه إفادته من حيث ذاته واللازم من إثبات تلك الكلية بالقضية الشخصية



( قوله اثبات الحكم ) صلة الاثبات مقدر وقوله بإفادة النظر صلة الحكم والتقدير اثبات الحكم بإفادة النظر المخصوص من حيث كونه نظراً بإفادة ذلك النظر المخصوص من حيث ذاته ( قوله فيكون الموقوف الخ ) أي والموقوف عليه إفادته من حيث ذاته فتعابرتهما التوقف ولم يلزم الدور المهرب عنه وليت شعري ماذا تلك القضية الشخصية النظرية وما إفادته بل هذا توجهه ضئيف بالوجه المرجوح إفادته ببعض الفضلاء ( قوله فلا دخل له في الجواب ) اذ الواجب ( ١٩١ ) في الكاسب كونه

معلوما ولو بنظر وأما كونه ضرورياً فمكلاً ( قوله ويتكلم فيه ) أي في ذلك النظر الآخر بأن نقول تلك القضية الشخصية التي ذلك النظر الآخر موضوع فيها لا تكون أيضاً ضرورة لدخولها في تلك الكلية فتكون نظرية مكتسبة بنظر آخر له وتكلم فيه أيضاً ( قوله مالا يحتاج الى النظر ) وان احتاج الى شيء آخر من احساس أو حدس أو تجربة ( قوله الى سبب اصلاً ) أي سوى التوجه ( قوله وإنما قال والاولى الخ ) يريد بذلك الإجابة عن الاعتراض الذي توجه على المحكي الخبالي بأن مقتضى استدلاله على ادعاء الاولوية فساد عبارة الشارح ومقتضى التعبير بالاولوية ثبوت أصل

اثبات الحكم بإفادة النظر المخصوص من حيث كونه نظراً لان اندراج هذا النظر تحتها إنما هو من حيث كونه نظراً فيكون الموقوف إفادته من حيث كونه نظراً ولا خلل فيه لتعابر المثبت والمثبت بالاعتبار وهذا خلاصة الجواب وأما بيان أنه يجوز أن يكون القضية الشخصية من حيث أخذها بعنوان شخصيته ضرورياً وبمعنوا كليته نظرياً فلا دخل له في الجواب ولذا لم يتعرض له الشارح والمقصود منه دفع ما توهم من أن هذه القضية الشخصية لا تكون ضرورة لدخولها في تلك الكلية فتكون نظرية ثابتة بإفادة نظر آخر لها ويتكلم فيه أيضاً فاما ان يذهب أو يمود فيلزم الدور أو التسلسل وحاصل الدفع ان تلك القضية الشخصية ضرورة اذا أخذ موضوعها من حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه نظراً وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم الفاعل غير مندرجة تحت الكلية ونظرية اذا أخذ موضوعه بعنوان الكلية من حيث كونه نظراً وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم المفعول مندرجة تحت الكلية ولا محذور في ذلك فان القضية تختلف بداهة وكسبا باختلاف العنوان فان قولنا خالق العالم موجود نظري وقولنا واجب الوجود موجود بديهي ( قوله والاولى الخ ) يعني ان قوله باول التوجه يدل على ان المراد مالا يحتاج الى سبب أصلاً وقوله من غير احتياج الى الفكر يدل على ان المراد مالا يحتاج الى النظر فاول تفسير البداهة مناف لاخر فالاولى ان يقال مالا يحتاج الى سبب أصلاً اذ العلم الحاصل باول التوجه لا يحتاج الى سبب أصلاً من الاسباب سوى التوجه وإنما قال والاولى لانه يمكن ان يقال ان المراد بالفكر المعنى اللغوي فالمعنى من غير احتياج الى ملاحظة أمر آخر من فكر أو احساس أو حدس أو تجربة ( قوله وجنله تفسير الاول الخ ) يعني جعل قوله من غير احتياج الى التفكير تفسيراً وبياناً لاول التوجه فليس المراد باول التوجه ان لا يحتاج الى شيء أصلاً كما يفهم منه ظاهراً بل ان لا يحتاج الى الفكر والترتيب لا بلائمه تقرير الشارح لانه يدل على ان المراد بالضرورة مالا يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله حيث فسر الاكتسابي المقابل له بما يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله ولا يصح ان يقال ان ما حصل من غير فكر ونظر فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب لجواز ان يكون حصوله بالحدس والتجربة الحاصلتين باستعمال الحس قال بعض الافاضل فيه بحث لان ما حصل بالحدس والتجربة خارج عن المقسم فان كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من الحس والتكرار أقول هذا يخالف لما مر في وجه حصر الاسباب في الثلاثة من ان الحدسيات والتجريبات والبدهييات والنظريات مرجع الكل الى العقل فانه المقتضى الى العلم اما بمجرد الالتهات أو بانضمام حدس أو تجربة أو ترتيب مقدمات فانه ضريح في أن ما ثبت

الصحة لها وحاصل الجواب انه أما عبر بالاولى لان للشارح ان يمنع صغرى دليل المعارض مستنداً الى حمل الفكر على المعنى اللغوي فيندفع تنافي أول عبارته مع آخرها ( قوله مالا يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله ) فيكون الضرورية عبارة عما لا يحتاج الى سبب من الاسباب سوى التوجه ( قوله خارج عن المقسم ) يريد القائل بالمقسم العلم الحاصل بالعقل لا العلم المطلق سواء كان بالحدس الصادق أو الحواس السلبية والافتدائية العقل في الكل لا ينكرها أحد فعند تدقيق النظر يرى ان السبب المقتضى الى العلم النفس الناطقة ليس الا وأما مسامحات المشايخ فلا اعتداد بها حال التحقيق وكون العلم الحاصل بالحواس ضرورياً غير خفي على أحد



(قوله يلزم ما قرره البعض) أراد به البعض الآتي ذكره في كلام المحشي الخيالي في حاشية قول الشارح رحمه الله وبضمير  
بما لا يكون تحصيل الخ حيث يقول لكن يرد أن بعضهم أدرج الحسبات الخ لكن المراد هناك عدم استقلال القدرة في تحصيله  
وهنا عدم استقلال مباشرة الأسباب في حصوله ومنشؤهما توقف الحيات على أمور آخر لا يعلم ما هي ومتى حصلت وكيف  
حصلت كما ينبغي (قوله من مجموع الخ) أشار به إلى أنه ليس المراد استقلال شيء من عبارة المصنف وتقرير الشارح في إفادة  
الظاهر المذكور بل بعض ذلك الظاهر أعني قوله أن الضروري في مقابلة الاكتسابي ظاهر من عبارة المصنف وبعضه أعني قوله  
بمعنى الحاصل بمباشرة الأسباب (١٩٣) بالاختيار من تقرير الشارح (قوله بالاختيار) متعلق بالمباشرة (قوله مع أنه

بالحدس والتجربة داخل فيما ثبت بالعقل وأما قال لا يلزم تقرير الشارح لأنه يلزم ما قرر.  
البعض من أن ما حصل بعد استعمال الحس فهو حاصل بدون مباشرة الأسباب بمعنى أن مباشرة الأسباب  
ليست مستقلة في حصوله كما لا يخفى (قوله الظاهر من عبارة المصنف الخ) يعني أن الظاهر من  
مجموع عبارة المصنف وتقرير الشارح حيث ذكر المصنف الضروري في مقابلة الاكتسابي  
وفسره الشارح بالحاصل بمباشرة الأسباب بالاختيار أن الضروري هنا في مقابلة الاكتسابي  
المنسربما ذكر معناه ما لا يكون حصوله بمباشرة الأسباب وهو الموعود بقوله وستعرفه (قوله  
ويرد الخ) أي يرد على ما هو الظاهر أن المثال الذي ذكره للضروري ليس موافقاً له بالمعنى  
المذكور لأن حصوله موقوف على الالتفات المقذور وتعبور الطرفين المقذور لكونه كيباً فلا  
يصدق عليه أنه حاصل بدون مباشرة الأسباب بالاختيار، قيل أن المراد ما لا يكون تحصيله مقدوراً بعد  
الالتفات وتعبور الطرفين كما يشير إليه مثله بمباشرة الأسباب بصرف العقل والنظر في الاستدلالات وتقليب  
الحدقة والاصفاء في الحيات ولا يخفى أنه تكلف مع أنه يلزم أن يكون الضروري والكسبي قسامين  
لتصديق دون التصور والاصطلاح على خلافه (قوله وأنه يلزم الخ) عطف على قوله أن المثال  
المذكور أي يرد على ما هو الظاهر أنه يلزم على تقدير أن يكون الضروري ما يكون حاصلًا بدون  
مباشرة الأسباب أن يكون حال بعض العلوم من التجريبات والحدسيات متروك البيان مع أنه من العلم  
الثابت بالعقل على ما صرح به الشارح في وجه حصر الأسباب ضرورة أنه ليس بضروري لعدم  
حصوله بأول التوجه لتوقفه على الحدس والتجربة ولا كسبي لعدم حصوله بالاستدلال والكسبي  
من العلم الثابت بالعقل ما ثبت بالاستدلال وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قاله الفاضل الجلي من أنا  
لا نعلم أن الحدسيات والتجريبات متروك البيان لدخولهما في الكسبي فإن المراد بالكسبي ما يكون  
لمباشرة الأسباب مدخل فيه ولا شك أن استعمال الحس وتكرار المشاهدة له مدخل فيها على  
ما بين في عمله لأن الكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يكون بالاستدلال كما يدل عليه قول المصنف  
وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي وإن كان الكسبي المطلق ما يكون حاصلًا بمباشرة سبب من  
الأسباب فتأمل أقول ويمكن أن يقال أن التجريبات والحدسيات داخلة في الضروري لأن حصولها

يلزم الخ) يريد أن الفات  
النفس الناطقة نحو المجهول  
وتصور طرفي الحكم لا  
يكونان إلا في التصديق  
وهو ممنوع ولئن سلم  
فالكلام هنا في العلم بأن  
الكل أعظم من الجزء  
وهو تصديق على أنه يأتي  
من الشارح الإشارة ومن  
المحشي الخيالي الصريح  
بأن المبحوث عنه هو  
العلم التصديقي وأما  
هنا فبيان منه فكيف  
يكون خلاف الاصطلاح  
أفاده مولانا خالد رحمه  
الله قال والقائل المذكور  
هو غياث الدين (قوله  
والكسبي من العلم الثابت  
بالعلم الخ) المراد بالكسبي  
هنا ذلك بدليل قول  
المصنف وما ثبت منه  
بالاستدلال فهو اكتسابي

كما يصرح به الشارح وفاقاً للخيالي وهو كائن على جواب غياث الدين السابق ذكره  
وأن  
آخراً والاقتصورات النظرية من العلم الكسبي الثابت بالعقل ولا مدخل فيها للاستدلال فلا يكون لقوله والكسبي من العلم الخ)  
معنى أنه بخلاف (قوله فتأمل) وجه الأمر بالتأمل أن المفهوم من تفسير الشارح للاكتسابي بما فرغ عليه قوله قالاً اكتسابي  
أعم من الاستدلالي بخلاف ما قرره السالكوني من أن الاكتسابي بمعنى الاستدلالي نعم هو يتم بناء على ما في بعض الشروح  
من ترادفهما (قوله ويمكن أن يقال الخ) أي في دفع قول المحشي الخيالي يلزم أن يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالتجريبات  
والحدسيات مهملًا أفاده خالد



( قوله فلا يرد النقض بالعلم الخ ) قال بعض الناظرين ونحن نقول لما كان العلم بمحققة الواجب حاصلًا لا يمكنه ولو في النبي الكريم وورثته الفخام فهل هو ضروري أو اكتسابي فنقول ان نسر الضروري بما لا يكون في تحصيله قدرة مستقلة على ما ذهب اليه العلامة عضد الملة والدين وشرط في الاكتساب ان يكون ( ١٩٣ ) جميع الاسباب اختيارية فهو

ضروري لمن حصل له ذلك العلم وان فسر بما لا يكون في تحصيله دخل للقدرة كما ذهب اليه الشارح واكتفى بكون بعض الاسباب اختياريا في الاكتسابي فهو اكتسابي لمن حصل له ذلك لان التجرد والتصفية والسلوك لها دخل فيه وان لم تكن مستقلة في الحديث القدسي تجرد ترابي وجع تصل وفي كلام بعض العرفاء لا تدرك الحقائق إلا بقطع العلائق ولا تقطع العلائق إلا بهجر الخلائق ولا تهجر الخلائق إلا بالنظر في الدقائق ولا تنظر في الدقائق إلا بمنزلة الخالق اه ( قوله اشارة الى دفع شبهة أوردت الخ ) هي ما نقلها الفاضل الحاشي كمال الدين عن بعض حيث قال قيل عليه الحكم على غير المعلوم بأنه غير مقدور حكم لا يصح اذ يجوز ان يكون مقدورا لنا وان لم نطلع على طريق تحصيله المقدور انا اه وما

وان كان بواسطة الحدس والتجربة لكن توسطهما غير ملحوظ عند المشايخ لعدم تعلق غرضهم بتفاصيلهما على ما مر في وجه حصر الاسباب ولذا جعلوها مما ثبت بالعقل وان كان لاستئانة الحدس والتجربة مدخل فيها ( قوله فالاولى الخ ) يعني أن الاولى ان المراد بالبدهة عدم توسط النظر فالمعنى ما ثبت منه بدون توسط النظر فهو ضروري فيشمل الوجدانيات والحدسيات والتجريبات وقضايا قياساتها معها ويكون الاستدلالى والاكتسابي مترادفين وانما قال فالاولى الخ اشارة الى أن ما ذكره الشارح أيضا صحيح ولعل الوجه ما بيناه ( قوله كلمة ما عبارة الخ ) يعني أن المراد العلم الحاصل بقريضة ان العلم الضروري من أقسام العلم الحادث والحدوث يستلزم الحصول لا ما يعم الحصول وما من شأنه الحصول وان لم يحصل فلا يرد النقض بالعلم بمحققة الواجب فانه وان كان يصدق عليه انه علم من شأنه الحصول وليس تحصيله مقدورا للبشر على ما هو مذهب أهل الحق من أن العلم بمحققة الواجب ممكن غير حاصل بتباشرة الاسباب بمعنى أنه لم يجز عاده تعالى بخلقه بعد استعمال اسباب العلم لا ان حقيقته ليس بحاصل بالفعل فمن قال ان النقض بالعلم بمحققة الواجب انما يرد على مذهب من قال انه يمنع العلم بمحققة الواجب لم يأت بشي لان القائل بامتناع العلم بمحققة الواجب الحكماء ونبتذ من المتأخرين والمعرفون بهذا التعريف جمهور المتكلمين قال بعض الفضلاء الحصول معتبر في ماهية العلم ولا حاجة الى التقييد بالحاصل والاطلاق العلم على ما ليس بحاصل لا يجوز سببا على ما ليس من شأنه ان يحصل انتهى أقول اعتبار الحصول في ماهية العلم انما يظهر على ما عرفة الحكماء من انه الصورة الحاصلة واما على ما عرفة المتكلمون من انه صفة توجب تميزا أو ينكشف به الخ فغير ظاهر لجواز ان يكون تلك الصفة حاصلة أو غير حاصلة وعلى تقدير التسليم فاطلاق العلم على ما من شأنه الحصول مسامحة شائعة فيما بينهم فيجوز ان يكون التقييد لدفع ذلك الابهام واما ان حقيقة الواجب ليس من شأنه الحصول فهو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين والجمهور على خلافه كما صرح به في شرح المواقف ( قوله لكن يرد الخ ) يعني ان شارح المواقف عرّف الضروري بما عرفة الشارح وأدرج الحسيات فيه وبين وجه الاندراج بان الحسيات ليست حاصلة بمجرد الاحساس المقدور انا والاحصل الجزم في جميع المواد مع تخلفه في وجدان الصغراوي السكر من اوروية الاحول الواحد اثنين ونحو ذلك بل لا بد في حصولها مع الاحساس من أمور آخر يضطر العقل الى الجزم بسبب تحقق تلك الامور في بعض المواضع دون بعض وتلك الامور غير مقدورة لنا اذ لا نعلم تفاصيلها ولا زمان حصولها حصلت قبل الاحساس أو مع الاحساس ولا كيفية حصولها فلو كانت مقدورة لنا لكانت معلومة لنا بخلاف النظريات فانها حاصلة بمجرد النظر المقدور لنا وليس لامر آخر مدخل فيها والقول بأنه يجوز ههنا ان تكون أمور يتوقف عليها حصول الجزم ولا علمها مفصلة يخالف لصريح العقل والالجاز ان يكون البدييات الاولى أيضا موقوفة على أمور لا نعلمها وفيها قررنا لك اشارة الى دفع شبهة أوردت

( ٣٥ - جواشي العقائد أول ) قرره المولى الدافع لها هو قوله فلو كانت مقدورة بالكانت معلومة لنا وبانه ان كون الشئ مقدورا يستلزم كونه مكتوبا حتى نسر بعض الفضلاء المقدور بالمكسوب وكون الشئ مكتوبا يستلزم كونه معلوما ونفي اللازم ملزوم نفي الملزوم فعدم كون تلك الامور معلومة يستلزم عدم كونها مقدورة فصح الحكم على غير المعلوم بكونه غير مقدور لان وصف الموضوع هو



السبب لا يحكم المذکور فيكون من قيل ربط الحكم بما يشعر بالعلية (قوله والضروري بما لا يكون كذلك) قال بعض الافاضل ولا يرد على طرده العلم الحاصل بالنظر اذ لا قدرة على تحصيله والالزام تحصيل الحاصل لان المراد في القدرة مطلقاً وهذا انما تنفي القدرة بعد الحصول (قوله (١٩٤) خلاف المذهب) أي مذهب الشيخ الاشعري من انه لا موثر في الوجود الا الله تعالى

فلا تأثير في وجوده في الحقيقة الا لقدرة الله عز وجل (قوله للتأثير بين القسم والقسم) نسب الى المولى الخشي لان القسم ما يقابل الا كتسابي والقسم ما يقابل الاستدلالي وهذا القدر من التأثير كاف في الدفع اه وبفهم من قوله وهذا القدر من التأثير كاف في الدفع ان التأثير بينهما ليس تاماً لانهما ليسا بتباينين بل بينهما عموم وخصوص مطلق والتأثير التام بين الشئين هو المباني وانما كانت النسبة بينهما العموم المطلق لان الاكتسابي اعم مطلقاً من الاستدلالي فيكون مقابل الاستدلالي اعم مطلقاً من مقابل الاكتسابي فإداه افتراق الضروري المقابل للاستدلالي عن الضروري المقابل للاكتسابي الحيات هذا ولكن أنت تعلم ان القسم ليس مطلق الضروري المقابل للاستدلالي بل

في هذا المقام تركناها صوتاً عن اطالة المرام (قوله وجوابه ان الشارح حمل التعريف الخ) حاصله ان من أدرج الحيات في الضروري عرفه بما لا يكون القدرة مستقلة في حصوله والكسبي عرفه بما يكون القدرة مستقلة فيه فيدخل الحيات في الضروري لتوقفها على أمور غير مقدورة كما مر ومن أدرج الحيات في الكسبي عرفه بما يكون للقدرة دخل في حصوله والضروري بما لا يكون كذلك فتدخل الحيات في الكسبي لحصولها بالاحساس المقدور فان قيل كون القدرة مستقلة في الحصول خلاف المذهب وان النظريات قد تتوقف على مبادئ ضرورية فلا تكون القدرة مستقلة في حصولها لتوقفها على المبادئ الغير المقدورة قيل المراد بالاستقلال الاستقلال عادة بمعنى ان الكسبي يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضروري ليس كذلك وعن الثاني ان اللازم ما ذكر ان تكون الامور التي يتوقف عليها العلم الكسبي غير مقدورة لا ان يكون نفس العلم به غير مقدور (قوله وجه التناقض الخ) حاصله ان حمل الضروري أولاً مقابل الكسبي ثم جعل قسمها من قسمه أعنى الحاصل بنظر العقل فيلزم كون قسم الشئ قسماً من قسمه وهو يستلزم التناقض اذ يستفاد من الاول ان الضروري ليس باكتسابي ومن الثاني انه اكتسابي وحاصل الدفع منع لزوم ما ذكر للتأثير بين القسم والقسم (قوله ولبت شعري الخ) يعني ان دفع التناقض فرع نحله وههنا لا يتخيل التناقض وان جعل الضروري لمفياً واحداً وهو ما يقابل الاكتسابي لانه انما يلزم لو كان المفهوم من عبارة البداية ان الحاصل بنظر العقل المنقسم الى الضروري والاستدلالي قسم من المقابل له وليس كذلك لانه قد مر انه لا يتصور حصول العلم سواء كان ضرورياً او نظرياً بدون سبب من الاسباب وصاحب البداية قسم العلم الحاصل بسبب من الاسباب الى ما يحدثه الله تعالى في العبد بلا توسط اختياره وصرف أسبابه والى ما يحدثه بتوسط الاختيار وصرف الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الشاملة للاسباب المباشرة وغيرها المنحقة في الضروري والاستدلالي على ما هو الظاهر من قوله وأسبابه أي وأسباب العلم من غير قيد بالمباشرة وغيرها الى ثلاثة أقسام ثم قسم الحاصل بالسبب الخاص منها وهو نظر العقل أي توجهه وملاحظته الى الضروري والاستدلالي ولا شك انه لا يلزم من ذلك كون قسم الشئ قسماً منه اذ ليس نظر العقل من الاسباب المباشرة حتى يكون العلم الحاصل به علماً حاصلًا بسبب المباشرة فيكون داخلًا في الكسبي ويكون الضروري قسماً منه فيلزم التناقض بل هو شامل لنظر العقل وتوجهه الذي لا يكون على وجه للمباشرة كما في الوجدانيات كالعلم بوجوده وتغير أحواله فانها حاصلة بملاحظة العقل التي ليست بمقدورة للعبد أو يكون على وجه المباشرة كما في النظريات والبدنيات التي سوى الوجدانيات فانها حاصلة بملاحظة العقل التي هي حاصلة بالفصد والاختيار فما حصل منه بدون المباشرة يكون ضرورياً وما حصل منه بالمباشرة يكون نظرياً بالمعنيين المذكورين أولاً

القسم ذلك الضروري مع قيد كونه اكتسابياً فان المقسم الذي هو الاكتسابي مقسم في الاقسام هذا ولا شبهة في ان الضروري الاكتسابي المقابل للاستدلالي مبين للضروري المقابل للاكتسابي قال صواب ترك قوله وهذا القدر من التأثير كاف في الدفع (قوله اذ ليس بنظر العقل من الاسباب المباشرة) أي فقط بان يكون أخص منه من وجه أو غير ذلك من أفراد السبب المباشر أي السبب الاختياري بل يجامعه قارة ويفارقه أخرى كما فصله



(قوله وبما حررنا) من ان المبدأ الاقسام قيودها أو أنه على حذف المضاف (قوله مفهوم التقسيم) وهو ضم القيود المتخالفة الى مورد التقسيم ليحصل بالضم كل قيد قسم منه قوله لانه علة لقوله اندفع (١٩٥) (قوله وهذا القدر) أي

كون القيود لأنفس الاقسام  
أعم من وجه من المقسم  
(قوله كاف) أي لعدم  
لزم كون قسم الشيء قسماً  
منه (قوله لم يصح حصر  
الخ) وأيضاً لم يصح التمثيل  
للضرورة الذي هو من  
غير سبب مباشر بقولنا الكل  
أعظم من الجزء لاحتياجه  
الى الالتفات المقدور (قوله  
الخروج الحدسيات  
والتجربيات) وكذا مثل  
قولنا الكل أعظم من  
الجزء من البديهيات التي  
يحتاج حصولها الى شيء  
مقدور (قوله وبما حررنا)  
من ان مقصود المحشي  
الخيالي هو ان حمل الضروري  
في التقسيم الثاني على معنى  
آخر ليس لدفع التناقض  
بل لاجل استقامة الحصر  
(قوله بان هذا الكلام)  
أي قول المحشي الخيالي  
فيكون الضروري بمعنى  
الحاصل بدون فكر  
(قوله بالمعنى الاول شامل)  
هكذا وقع في التسخ التي  
رأيناها والصواب بالمعنى  
الثاني شامل اذ كلام

هذا نهاية تحرير كلام المحشي (قوله ولو سلم فيجوز الخ) أي ولو سلم ان المقسم هو الاسباب المباشرة لكنه يجوز ان يكون بين المقسم والقيود التي حصلت الاقسام المختلفة بسببها عموم من وجه فيجوز ان يكون نظر العقل الذي لاجل تفيد السبب المباشر به حصل منه قسم أعم من وجه من السبب المباشر فان نظر العقل متحقق في الواحدانيات وليس بسبب مباشر والسبب المباشر متحقق في الحسيات والخبرات الصادق وليس بنظر العقل وكلاهما متحققان في النظريات والمقسم للضرورة والاستدلال في قوله ثم الحاصل بنظر العقل ضروري يحصل بأول التوجه الخ هو العلم الحاصل بالاعم أي بنظر العقل الاعم الشامل للسبب المباشر وغيره فلا يكون الضروري داخلاً في الكسبي فلا يلزم التناقض أصلاً وبما حررنا لك اندفع ما قبل لا يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه يعرف ذلك من ملاحظة مفهوم التقسيم والمراد بقولنا الحيوان اما أبيض أو اسود الحيوان اما حيوان أبيض أو حيوان أسود لانه وان لم يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه لكنه جائز بين المقسم وقيود الاقسام بل متحقق الأخرى ان الأبيض الذي هو قيد محصل لقسم الحيوان أعم من وجه من الحيوان وهذا القدر كاف كما لا يخفى (قوله نعم برد على التقسيم الثاني الخ) يعني نعم ان الضروري في التقسيم الثاني محمول على ما يحصل بدون فكر لكن لا لسبب أنه لو لم يحصل عليه يلزم التناقض بل لاجل أنه لو حمل على ما يحصل بأول التوجه من غير سبب مباشر لم يصح حصر ما حصل بنظر العقل في الضروري والاستدلال الى خروج الحدسيات والتجربيات ضرورة انهما حاصلتان بنظر العقل وليستا بداخليتين في الضروري لعدم حصولهما بأول التوجه لتوقفهما على الحدس والتجربة ولا في الاستدلال لعدم احتياجهما الى نوع تفكر فيحتاج في دفعه الى جعل قوله من غير احتياج الى تفكر تفسيراً لأول التوجه فيحصل للضرورة معنى آخر وهو ما حصل بدون فكر فالباعث على حمل الضروري على معنى آخر ليس لزوم التناقض على ما ظن بل عدم استقامة الحصر وإنما لم يحمل التفكير في قوله من غير احتياج الى تفكر على المعنى اللغوي أي من غير احتياج الى سبب من الاسباب المباشرة فيكون الحدسيات والتجربيات داخلة في الاستدلال ولم يحصل للضرورة معنى ثان لان مثله للضرورة الحاصل بأول التوجه بقوله الكل أعظم من الجزء يأتي عن ذلك لاحتياجه الى الالتفات المقدور وتصوير الطرفين المقدور وبما حررنا لك ظهراً ما قاله الفاضل المحشي وأنت خير بان هذا الكلام اعتراف منه بان الحدسيات والتجربيات وسائر الضروريات المقدورة كانت داخلة في الضروري ولا شك ان الضروري باعتبار كونه مقدوراً حاصللاً بمباشرة الاسباب قسم من الاكتسابي وقد كان الضروري قسماً للاكتسابي فيلزم ان يكون قسم الشيء قسماً منه فيحتاج الى جواب الشارح بعيد عن المقصود بمراحل اذ ليس المقصود ان الضروري بالمعنى الاول شامل للحدسيات والتجربيات والضروريات المقدورة بل مقصوده ان ما ذكره الشارح من أن في حمل الضروريات على المعنى الثاني دفعاً للتناقض ليس بصحيح لعدم التناقض في كلامه

الفاضل المحشي على قول المحشي الخيالي فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون فكر وقد صرح المولى المحشي قبل قوله وبما حررنا بان هذا معنى آخر فيكون هذا هو المعنى الثاني وأيضاً الحكم بالشمول للحدسيات والتجربيات والضروريات المقدورة أعما يصح فيه دون المعنى الاول وهو الذي بحمد الله تعالى في نفس العالم من غير كسبه واختياره



( قوله لان الالهام ليس الخ ) قال بعض المحققين ويمكن ان يقال المراد من صحة الشيء تقررہ وتحققہ على الوجه المطابق للواقع نفيًا أو اثباتًا على ان المراد ( ١٩٦ ) بالشيء المعلوم كما يقال صح الخبر وصح الحديث أو المقصود ان الالهام ليس سببًا لليقين

وان كان لا يقصر عن افادة الظن ( قوله ) والتخصيص يوم الخ ( هذا اذا كان المراد من الصحة مقابل الفساد وان كان المراد منها مقابل الانتفاء أعني الثبوت فنوهم كون الالهام من أسباب المعرفة بالانتفاء وان كان المراد منها مقابل المرض فنوهم كونه من أسباب المعرفة بالمرض مع انه ليس من أسباب المعرفة مطلقاً ( قوله ) والكلام هنا في التصديق ( لفائل ان يمنع ذلك الا ان يقال ان الملم به لا يكون الا أمراً تصديقياً والمراد من الكلام ذلك لا الكلام الذي في بحث أسباب العلم على انه أيضاً غير مسلم لكن يؤيد ذلك تعدية المعرفة بالباء حيث قال بصحة الشيء ولم يقل معرفة صحة الشيء ( قوله ) فادراج لفظ الصحة اشارة الى هذا لان الصحة بمعنى الثبوت والثبوت اما رابطة أو محمول وعلى التفسيرين فالعلم بالثبوت علم تصديقي

بل فيه دفع لبطلان الحصر وأن هذا من ذلك واعلم ان مقصود الحشي من قوله وليت شعري كيف يتخيل التناقض ان من لاحظ عبارة البدابة كما ينبغي لا يتخيل التناقض الذي ينفي الى اعتبار المعنيين للضرورة نعم فيه إيهام التناقض لكنه يرتفع بأدني تأمل ( قوله ) فيحتاج الى دفعه الخ ( يعني لو كان الالهام من الأسباب المنبذة للعالم بالنسبة الى طامة الخلق لبطل حصر الأسباب العامة في الثلاثة ويحتاج في دفعه الى ما يحتاج في دفع التناقض بالحدس والتجربة والوجدان وهو انه ليس لهم غرض متعلق بتفاصيلها وكان الحاكم في جميع ذلك العقل فلذا أدرجوه في العقل وان كان باستعانة الحدس والتجربة والوجدان والالهام لكنه ليس سبباً عاماً لعامة الخلق فلا يكون داخلًا في المقسم اذ المقسم الأسباب العامة لاثار الخلق فلا احتياج في دفعه الى ما ذكره ( قوله ) الا أن تخصيص الصحة الخ ( لان الالهام ليس من أسباب المعرفة بفساد الشيء أيضاً والتخصيص يوم كونها من أسبابها ( قوله ) وجوابه انه خلاف الظاهر الخ ( لان المنباد من اطلاق الصحة ضد الفساد والمرض ( قوله ) وفيه استدراك الخ ( لانه يمكن أن يقال من أسباب المعرفة بالشيء قبل المعرفة بشمل التصو والتصديق والكلام هنا في التصديق فادراج لفظ الصحة اشارة الى هذا ( قوله ) وإيهام خلاف المقصود ( لان الصحة يقال على ما يقابل الفساد وعلى ما يقابل المرض وعلى الثبوت وعلى مطابقة الشيء للواقع ففي ارادة الثبوت منها بلا قرينة إيهام خلاف المقصود قبل المراد بالشيء الحكم الذي هو الوقوع واللاوقوع ومعنى صحة مطابقته للواقع وقد فسرهما في شرح المفاصد في بيان تحقيق معنى الصدق والكذب بهذا المعنى فظهر صحة الصحة وقائدة ادراجها الاشارة الى أن المراد بالمعرفة التصديق انتهى ولا يخفى ان ما ذكره الحشي بقوله وجوابه الخ يرد عليه فان حمله على معنى المطابقة خلاف المتبادر وفيه استدراك لانه اذا كان المعرفة بمعنى العلم تكون المطابقة معتبرة في مفهومه وإيهام خلاف المقصود ( قوله ) كلمة كان هنا غير مرضية ( لانه قد جزم الشارح فيما سبق بأن العلم عندهم لا يطلق على غير البقنيات حيث حمل التجلي على الانكشاف التام بمعنى عدم احتمال التقيض حالاً وما لا فلا معنى ليراد كلمة كان المشمرة بالظن ( قوله ) فتأمل ( وجه التأمل ان عبارة المصنف لا تدل عليه صريحاً والعلم قد يطلق بمعنى الادراك مطلقاً فيشملها على ما يشعر به قوله فيما سبق ولكن ينبغي أن يجعل التجلي الخ حيث هم التعريف أولاً وخصه ثانياً فان قيل حصر الأسباب في الثلاثة قرينة صريحة على ان ليس المراد بالعلم مطلق الادراك لان أسبابه كثيرة كالحبر المقرون بالصدق والالهام وخبر الآحاد والرؤيا الصادقة قلت يجوز أن يكون الحصر للأسباب المعتد بها المنبذة للعلم بلا تخلف وهذا القدر كاف ليراد كلمة كان ( قوله ) اشارة الى وجه التسمية ( أي انما ذكر هذا القيد في التعريف اشارة الى وجه التسمية والمناسبة فان العالم مشتق من العلم بمعنى العلامة غلب فيها يعلم به كالحاتم لما يحتم به ثم سمي به ما سوى الله تعالى من الموجودات لانه مما يعلم به الصانع ( قوله ) وليس من التعريف ( أي ليس جزءاً من التعريف حقيقة عند الشارح والا يلزم الاستدراك

( قوله ) غلب فيما يعلم به ( كان هذا ميل الى قول من قال أصل عالم علم فاشبعت فتحة العين والا ولي ان يقول كما لانه قال العلامة البيضاوي انه اسم لما به لم به لان صيغة فاعل لما بفعل به قياس وان يجعل التغليب في كونه اسماً لما سوى الله تعالى



( قوله لانه حمل الغير على المعنى المصطلح ) الغيرية اصطلاحاً أى فى اصطلاح بعض طوائف المتكلمين كون الموجودين بحسب تصور وجود أحدهما مع عدم الآخر فهذه الغيرية لا تصور فى صفات الله تعالى مع ذاته ولا فى صفته مع صفة أخرى فان قيل الجوهر مع العرض غيران بالاجماع ومع هذا لا تصور وجود الجوهر بدون العرض ولا بالعكس قلنا بلى ولكن قد تصور وجود جوهر بدون عرض معين بل كل جوهر مع أى عرض معين هو هكذا اذ ما من جوهر الا ويمكن ان يقوم به عرض آخر بدلاً عما قام به ( قوله بعيد عن الفهم ) منه المحقق الكنتفرى فقال لا سلم ان حمل الغيرية على المعنى المصطلح بعيد عن الفهم على ما أشرنا اليه على أنهم أنفقوا على ان العالم ماسوى الله وعلى غيرته له تعالى وقول المحقق على ما أشرنا اليه يريد به قوله سابقاً لان المراد بما سوى الله هو الذى يعلم به الصانع على ما هو مقتضى كلمة من وما يعلم به الصانع مغاير له تعالى اهـ ( قوله يلزم استدراك قوله من الموجودات ) دفعه المحقق الكنتفرى بأن قوله من الموجودات إنما هو لدفع ان يراد من الغيرية معناها اللغوى بناء على ان المنادى انه تعريف لفظى ثم قال على ان الملبين أنفقوا على هذا التعريف ومنهم من أنكر الصفات كالمعزلة فكيف يكون قوله ( ١٩٧ ) من الموجودات شاملاً

للصفات حتى يحتاج  
لاخراجها الى جعل قوله  
بما يعلم به داخل فى التعريف  
اهـ لكن فى بعض الحواشى  
ما يقوى به ظن المحشى حيث  
قال اخراج الصفات بقوله  
مما يعلم به الخ أحسن  
لانه هو وجه المناسبة بين  
المعنى اللغوى والاصطلاحى  
ولانه يستغنى عن الابتداء  
على ان الصفة ليست غير  
الذات فتدبر ( قوله من  
وجهين الخ ) الوجهان  
يتوهمان من قوله من  
الموجودات لكن الاول  
بحسب المادة والاخر

لانه حمل الغير على المعنى المصطلح فخرج الصفات وصار التعريف جامعاً ومالماً بدونه والمشهور انه جزء  
منه بناء على حمل الغيرية على المعنى اللغوى واخراج الصفات به اذ لا يعلم بها الصانع وظنى ان المشهور  
أولى لان حمل الغير على المعنى المصطلح بعيد عن الفهم وعلى تقدير التسليم يلزم استدراك قوله من الموجودات  
لان الغير المصطلح لا يطلق عندهم الا على الموجود ( قوله يقال عالم الاجسام اشارة الى أن المراد الخ )  
بمعنى لما كان تعريف العالم  
على الجزئيات فانها موجودة  
وقال من الموجودات بياناً للموصول ازاله بقوله يقال عالم الاجسام الخ فان فى اتيان الامثلة من  
الاجناس اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات فحينئذ معنى قوله من الموجودات من اجناس  
الموجودات وفى اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس اشارة الى أنه اسم موضوع للقدر المشترك  
بينها أى بين جميع الاجناس أعنى كونه ماسوى الله تعالى فان القول بتعدد الوضع بحسب كل جنس  
كلفظ المبين قول بلا دليل وكذا حمل الوضع طاماً والموضوع له خاصاً فانه مخصوص بموضع  
عددة واذا كان موضوعاً لمعنى واحد مشترك بين جميع الاجناس يجوز اطلاق العالم على كل واحد  
من الاجناس وعلى كلها اطلاق السككي على جزئياته كاطلاق الانسان على كل واحد من زيد وعمر  
وبكر وعلى كلها ( قوله لانه اسم للكل الخ ) عطى على قوله اسم للقدر المشترك أى فيه اشارة  
الى أنه ليس اسماً للمجموع والا لما صح جمعه كما فى قوله تعالى رب العالمين والقول بالاشتراك بين  
الكل وكل واحد خلاف الاصل لا يصار اليه بلا ضرورة داعية اليه قال الشارح فى شرح الكشف

بحسب الصيغة فتدبر ( قوله فانه ) أى هذا الضرب من الوضع يختص بموضع معدودة محصورة لتكنة لا تتحقق فى مثل  
لفظ العالم والا لا يمكن القول به فى نحو الانسان ولم يذهب أحد الى جواز كون وضعه من هذا القبيل قال المحقق الكنتفرى  
ماسوى الله مفهوم كلّى يصح ان يكون موضوعاً له فلا معنى للعدول عنه وجعله آلة للوضع على أنه جار فى مثل الانسان بالنسبة  
الى انفراد ولم يذهب أحد الى ان يكون من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص وبالجملة هذا الوضع مخصوص بموضع لتكنة  
ليس مثل العالم منها اهـ ( قوله فحينئذ ) أى حين اذ كان فى اتيان الامثلة من الاجناس اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات  
( قوله أى فيه اشارة الخ ) يعنى فى اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس اشارة الى أنه ليس اسماً للمجموع اذ لو كان  
اسماً له لما صح ان يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وغير ذلك على طريق التعدد ولما صح جمعه كما فى قوله تعالى رب العالمين  
( قوله والقول بالاشتراك ) أى المصحح للجمع باعتبار المعنى الثانى الذى هو القدر المشترك بين الاجناس ( قوله بلا ضرورة داعية  
اليه ) فان جعله اسماً للقدر المشترك بين الاجناس شسب كافى فى صحة اطلاقه على الكل أيضاً فلا داعي الى القول بتعدد المعنى



( قوله نوع حرازة ) أي عدم ملازمة بين سابق كلامه ولاحقه ( قوله فان قوله العالم بجميع أجزائه الخ ) حاصله ان قوله العالم محدث مسألة من المسائل الكلامية ومسائل الفنون كليات فلا بد ان يكون موضوعها كلياً ضرورة ان ما كان موضوعه جزئياً أو اجزاء فليس بمسألة فلا بد ان يكون العالم عبارة عن مفهوم كلي وأما قوله بجميع أجزائه فلا يقتضي بكون العالم عبارة عن مجموع أجزاء بل أنا صرح به لان حدوث المفهوم الكلي لا يتصور الا بحدوث الجزئيات المركبة من الأجزاء فكأنه قال أجزائه العالم محدثة للدلائل الانية وحدوثها يقتضي حدوث كل جزئي من جزئيات المفهوم الكلي وحدوث الجزئيات يقتضي حدوث ذلك المفهوم وبذلك يكون قد أفاد حدوث ( ١٩٨ ) كل شيء مما سوى الله سواء الكليات والجزئيات ولذا قال فهو أبلغ في الرد

على الفلاسفة ( قوله لكن بالنوع والجنس ) بناء على تناول الصور في كلامه للجسمية والنوعية فيكون قوله بالنوع راجعاً الى الصور الجسمية وقوله بالجنس راجعاً الى الصور النوعية لأنها قديمة عندهم لكن بالجنس فليس قدمها شخصياً ولا نوعياً بل جنسياً فقط ( قوله لا تعدد الا بأمور خارجة ) صغرى قياس يبرهن به على ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية أي حقيقة واحدة حذفت كبراء وهي وكل ما كان يميز ما صدقانه بالخارجيات دون الأمور الجوهرية الداخلة فهو حقيقة واحدة وطبيعة نوعية ( قوله عن أفرادها الشخصية ) أي عن كل

وهو اسم لكل جنس وليس اسماً للمجموع بحيث لا يكون له أفراد بل أجزاء فيستعج جمعها انتهى كلامه فان قيل عبارة المصنف صريحة في أن العالم اسم للمجموع حيث قال بجميع أجزائه محدث دون جزئياته في تفسير كلام المصنف بما ذكر نوع حرازة قلنا لا نسلم ذلك فان قوله العالم بجميع أجزائه محدث لحادث قضية كلية معناه كل جنس يصدق عليه مفهوم اسم العالم بجميع أجزائه محدث فنبه اشارة الى أن كل جنس من الأجناس حادث مع حدوث الأجزاء التي يتركب منها في الخارج ومعنى تركبها منها في الخارج تركب جميع جزئياته منها كما يقال جنس البيت مركب من الجدران والسقف فهو أبلغ في الرد على الفلاسفة هذا وللفضلاء في توجيه عبارة المتن وجوه تركبها مخافة الاضطراب وما ذكرته فيه أقرب الى الفهم والصرح ( قوله والمشهور ان الصورة النوعية الخ ) المقصود من هذا دفع ما يتجه من أنه كان على الشارح أن يقول وصورها لكن بالنوع والجنس فان الفلاسفة قالوا ان الصورة الجسمية للمنصر قديمة بنوعها بمعنى ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية لا تعدد الا بأمور خارجة منها من كونها فلكية أو عنصرية نارية أو هوائية غير قديمة بحسب تواردها أفرادها الشخصية فيجوز خلو العناصر عن أفرادها الشخصية لأن طبيعتها النوعية وان الصورة النوعية قديمة بجنسها بمعنى ان الصورة النوعية طبيعة جنسية متحققة في ضمن العناصر أنواعها المتقضية للآثار المختلفة غير قديمة بحسب تواردها تلك الأنواع عليها فيجوز خلوها عن أنواعها بطريق الكون والفساد بأن يخلق الهواء صورته النوعية ويلبس الصورة النارية وبالعكس حتى يجوزوا أن يكون نوع النار حادثاً بسبب الحركات الفلكية عن نوع الهواء ولا يجوز خلوها عن طبيعتها الجنسية وحاصل الدفع ان المشهور وان كان الصورة النوعية قديمة بالجنس لكنه بشكل عليه بقاء صور الاسطوانات أي العناصر الأربعة فانها باعتبار تركب الجسم منها تسمى اسطوانات وباعتبار تحليلها اليها عناصر في أمزجة المواليد الثلاثة أعني المعادن والنباتات والحيوانات القديمة بالنوع فثم صرحوا بان صور العناصر باقية على حالها في أمزجة المواليد ولذا يتصل كل واحد منها بعد الافتراق بمركبها وهي قديمة بالنوع عندهم بحسب تواردها أفرادها الشخصية من العدم الى الوجود كالحركة فيلزم قدم الصور النوعية المختصة بكل عنصر بالنوع بحسب تواردها أفرادها والا لم تكن لمواليد قديمة بالنوع فلا معنى لكون الصورة

واحد منها على سبيل البديل لأن جميعها والا يلزم الخلو عن طبيعتها النوعية أيضاً اذ بقاء الطبيعة يقتضي بقاء الفرد المنتشر أعني النوعية فرداً اما إذا انتفت جميع الأفراد بامرها انتفت الطبيعة أيضاً وكذا يقال في خلو العناصر عن أنواع الصور النوعية ( قوله المتقضية للآثار المختلفة ) برهان على ان الصور النوعية حقائق متباينة فان استناد الآثار المختلفة الى أمر واحد دون مباد جوهرية متعددة غير معقول واستنادها الى الواحد الذي تستوي نسبتته الى الشكل غير معقول أيضاً ( قوله كالحركة ) أي إمكان الحركة الفلكية قديمة بالنوع حادثة بالشخص عندهم ( قوله والا لم تكن المواليد قديمة بالنوع ) أي إن لم تكن الصور النوعية في المواليد قديمة بالنوع لم يكن المواليد قديمة بالنوع لانها اذا لم تكن قديمة بالنوع جاز خلو العناصر الموجودة في أمزجتها عن تلك الصور النوعية الأربعة



وحينئذ تلبس تلك العناصر بصور أخرى غير ما كانت ملتبسة به. أذ لا يجوز خلوها عن صورة فلم تكن المواليد قديمة بالنوع وهو خلاف زعمهم (قوله مطلقاً) أي جسيمة كانت أو نوعية (قوله فيصدق على الصور النوعية) أي أنها قديمة بالنوع لأنه أراد منه النوع الإضافي الشامل للجنس المندرج تحت جنس آخر واعتراض الفاضل العصام على هذا الجواب بقوله أن إرادة النوع الإضافي إنما تنفع لو كان للصور النوعية جنس تحت جنس وأجاب الفاضل الكفوي بأن الصور النوعية لكن من العناصر تحت مطلق الصورة النوعية العنصرية وهي تحت مطلق الصورة النوعية فالصورة النوعية لكل عنصر جنس تحت جنس فبم المنصوداه (قوله أيضاً فيصدق على الصور النوعية) أي باعتبار شموله للجنس كما يصدق على الجسيمة باعتبار شموله للنوع الحقيقي أو المعنى فيصدق على الصور النوعية صدقاً موافقاً للتحقيق والمشهور لأن النوع الإضافي كما يصدق على النوع الحقيقي يصدق على الجنس المندرج تحت جنس آخر وأعلم أن من المحشين من أجاب عن الشارح بغير ذلك أذ حمل الصور في كلامه على الجسيمة ومنهم من صور اعتراض المحشي على الشارح بصور آخر أذ جعل (١٩٩) المبادر من قوله وصورها

الصور النوعية واعتراض بأنه كان على الشارح أن يقول لكن بالجنس بدل قوله لكن بالنوع غير أن تصوير السالكوني أدق تصوير حيث لا دلالة على التخصيص في الصور فضلاً عن ورود القصور حيث على كلامه أي الشارح (وبعد) فعزو القول بالقدم الجنسي للصور النوعية دون النوعي إلى الفلاسفة عزو من لم يدقق النظر في كلامهم فإن الأنواع عندهم تنزه عن الحدوث الزماني

النوعية قديمة بالجنس وشيخويز حدوث نوع النار نعم أنه يجوز الاضطراب بحسب الكون والفساد في الأفراد الشخصية من كل نوع فكان الشارح ترك ذكر الجنس وقال إن الصورة مطلقاً قديمة بالنوع ميلا إلى هذا التحقيق المفهوم من الاشكال أو أراد بالنوع النوع الإضافي أعني المندرج تحت الآخر فيصدق على الصور النوعية ويكون موافقاً للمشهور (قوله بقده بالإضافة إلخ) أي قيد القيام بإضافته إلى العين أو الممكن احترازاً عن قيام الواجب بذاته فإن معناه استغناؤه عن الحل لأن يكون تحيزه بنفسه أذ لا تحيز للواجب (قوله لا يخفى إلخ) يعني أن تعريف قيام العين بالذات يصدق على المركب من عين وعرض قائم بذلك العين حرير المركب من الخشب والهيئة المارضة لها بسبب التأليف فإنه يصدق عليه أنه متحيز بنفسه غير تابع لتحيزه حتى آخر مع عدم صدق المعرف أعني قيام العين عليه أذ المشهور أنه ليس بعين فكيف يصدق عليه القيام بالذات المختص به وبما حررنا لك اندفع ما قبل في دفع هذا النقض من أن الوحدة النوعية معتبرة في تقسيم العالم إلى العين والعرض والصورة المفروضة إنما هي من اجتماع القسمين لأن هذا الجواب إنما يتم أن لو قرر عبارة المحشي بأنه يتحقق في الصورة المفروضة معنى القيام بالذات فيكون عيناً مع أنه ليس بعين ويكون المقصود إبطال انحصار التقسيم وليس كذلك بل مقصوده أنه يصدق عليه تعريف قيام العين بالذات ولا يصدق المعرف لأنه يختص بالعين وهو ليس بعين وحينئذ لا فائدة في اعتبار الوحدة النوعية في التقسيم كما لا يخفى وإنما قال المشهور لأن بعضهم ذهبوا إلى أنه عين فإنه عبارة عن الأجزاء المخصوصة التي اعتبرها العقل على وضع هيئة مخصوصة من غير أن تكون الهيئة مقومة فإنها أمر اعتباري غير موجود

سواء كانت إضافية أو حقيقية كما تنزهه الأجناس لم الأنواع الحقيقية باعتبار مادة واحدة متميزة قديمة بالجنس فتدبر فهذا موضع جدبر بالتدبر (قوله أذ لا تحيز للواجب) أي قلو لم يقيد بها لا تنقض التعريف به عكساً (قوله مع عدم صدق المعرف) أي فيتنقض التعريف به بطرداً (قوله في دفع هذا النقض) أي الذي أورده الخبالي بقوله ثم لا يخفى إلخ (قوله إبطال انحصار التقسيم) أي تقسيم العالم إلى العين والعرض (قوله وحينئذ) أي حين أذ كان المقصود نقض تعريف قيام العين بالذات بأنه غير مانع لا إبطال انحصار التقسيم لا فائدة في اعتبار الوحدة النوعية في التقسيم لأن نقض التعريف منعا يبقى على حاله ويرد عليه أنه لما كانت الوحدة معتبرة في تقسيم العالم إلى العين والعرض اعتبر في كل قسم ضروري أن ما كان معتبراً في التقسيم معتبراً في الأقسام وهذا يكون الوحدة معتبرة في التعريف أيضاً فلا يصدق التعريف عليه أذ الموجود في المادة المفروضة شيئان لاشئ واحد (قوله من غير أن تكون الهيئة مقومة إلخ) أي فلا نقض بالجموع المركب من تلك الجواهر والهيئة لأنه غير موجود لعدم موجودية جزئه الذي هو الهيئة ومعنى التعريف يمكن موجود متحيز بذاته وأفاد المحقق الكنتزى نوجهاً آخر لقوله والمشهور حيث قال وأما قال والمشهور



ليس بين اشارة الى ان الكلام هنا في أجزاء العالم وهي افراد الشخصية ولا استحالة في كون الصورة العرضية جزءاً من فرد من افراد الجسم لا يقال يلزم تقوم الجوهر بالعرض وهو غير جائز لا نقول قد يقال عدم جوازه في الحقيقة الجوهرية النوعية دون الاشخاص والاصناف وأيضاً قال الشريف العلامة المحال هو تقدم الجوهر بالعرض المحال فيه المتأخر عنه أو تقوم به على ان يكون محمولا عليه بمواطاة وأما تقوم به على ان يكون عرضاً محالاً في جزء آخر جوهرى كما في السرير فلا استحالة فيه وقد صرح به قطب الدين الرازى أيضاً اهـ ثم اختار في الجواب أن الوحدة معتبرة في التعريف لا اعتبارها في التقسيم ( قوله ) وأجيب عن الاشكال المذكور الخ ( تعقب هذا الجواب العلامة الكنترى بقوله ) وأنت خير بأن هذا المعنى مع كونه خلاف المتبادر يقتضى كون هذه المادة حينئذ واسطة بين العين والعرض مع أنها من الافراد الشخصية للجسم قطعاً اهـ فتأمل ( قوله ) ولا ينتقض الخ ( جواب عما يقال اذا كان التحيز طارضاً للمجموع بواسطة الجزء ينتقض تعريف قيام العرض به اذ قيام العرض معرفة يكون تحيزه تابعاً لتحيز غيره ونحو السرير كذلك مع أنه ليس من افراد قيام العرض وحاصل الجواب أن قيام العرض ليس معرفة فابكون تحيزه تابعاً لتحيز غيره مطلقاً بل يكون تحيزه ( ٢٠٠ ) تابعاً لتحيز موضوعه ونحو السرير ليس كذلك بل هو تابع لتحيز جزئه ( قوله )

فكيف يكون جزءاً للموجود وأجيب عن الاشكال المذكور بأن معنى التحيز بنفسه ان لا يكون عروض التحيز له بواسطة في المروض والتحيز لذلك المجموع إنما عرض بواسطة جزئه الذى هو العين ولا ينتقض تعريف قيام العرض اذ لا يصدق على ذلك المركب انه متحيز بواسطة موضوعه بل بواسطة جزئه ( قوله ) ليس أمراً آخر بل عين وجوده الخ ( اعلم انه قد اشتهر فيما بينهم ان معنى وجود العرض في الموضوع ان يكون وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع وفسره السيد السند في شرح المواظف بعدم تمايزهما في الاشارة الحسية والشارح فسر به بأن يكون وجود العرض في نفسه هو وجوده في موضوعه وقيامه به بمعنى انه ليس وجوده أمراً آخر غير وجوده فيه وقيامه به على ما يدل عليه قوله بخلاف وجود الجسم في الجزء فإن وجوده في نفسه أمر وجوده في الجزء أمر آخر ولذا علل امتناع الانتقال به ورده السيد السند بأنه ليس بشئ اذ يقال وجد السواد في نفسه فقام بالجسم وتخلل الفاء بينهما بصحح المفارقة بحسب الثبات وأيضاً امكان ثبوت الشئ في نفسه مغاير لامكان ثبوت لغيره لأنه كثيراً ما يتحقق الاول دون الثاني فإن البياض يمكن ثبوت في نفسه مع أنه لا يمكن ثبوت للسواد واذا كان الامكانان متغايرين فكيف يتحدد الممكان أعني الثبوتين ويمكن الجواب بأن عبارة الشارح محمولة على التسامع كالمشهور والمنعوض اتحادهما في الاشارة الحسية فتأمل ( قوله )

وتخلل الفاء الخ ( نقل عن المحشى الخياي ان هذا أمراً يتم اذا كانت الفاء لتفريع والتعقيب أما اذا كانت للتفسير فلا اهـ وأيضاً لا يدل الا على تغاير المفهومين لا الذاتين اصح فقولنا وجد الحيوان فوجد الانسان ( قوله ) وأيضاً امكان ثبوت الشئ الخ ( تعقبه بعض المحشين بقوله ) تغاير الامكانين مبني على تغاير الممكنين اللذين هما

الثبوتان وهو أول المسألة اهـ ( قوله ) كالمشهور والمنعوض اتحادهما الخ ( فيه ان التعليل بامتناع الانتقال ياباه بمعنى ويمكن الجواب بأن هذا الامتناع لا يقتضى الاتحاد الا يرى ان الصورة بمنع مغالها عن الهولي مع ان التغاير هناك محقق قطعاً وان كانت الهولي لا تقوم بل الامر بالعكس وبالجملة يجوز ان يكون مبني الامتناع أمراً آخر وراء الاتحاد المذكور فتدبر ( قوله ) فتأمل ( نقل عن المحشى وجهه انه لا فائدة حينئذ لتفسير الشارح اهـ وذلك لان العبارة المشهورة كانت جملة فائى فائدة في ذلك التفسير اذا كان مجملأ أيضاً قال بعضهم لولا قول الشارح بخلاف وجود الجسم في الجزء الخ لا يمكن توجيه عبارته بوجهين آخرين وجهين أحدهما انها بمعنى ان وجوده في نفسه هو وجوده حال وجوده في الموضوع وقيامه به وثانيهما انها بمعنى انه لا يتم وجوده في نفسه بدون وجوده في الموضوع وبدون قيامه به لكون الموضوع من جملة علله هذا واستظهر بعض المحققين صحة ظاهر تفسير الشارح فقال أقول والتحقيق ما ذكره الشارح على ماهر الظاهر من كلامه لان تعيين المرض إنما هو بتعين المحل فلامحال دخل في تشخيص الاعراض فان أراد الشريف بقوله ان له وجوداً في نفسه وجوداً في الموضوع ان له وجوداً بالنظر الى ماهيته فليس يمكن ذلك لا يقتضى التغاير الخارجى والتعقيب بالفاء لا يدل الا على المفارقة بحسب المفهوم فحسب وان أراد ان له وجوداً شخصياً في نفسه وجوداً شخصياً في الموضوع فموضوع اهـ أقول وهذه المسألة من عويصات المسائل الحكيمة التي صعبت على انكار جمهور المتكلمين وطول الكلام فيها متأخر



والفلاسفة الاسلاميين في احدى المسائل المحتاجة الى الفطرة الفارقة والنظر الادق من نظر العوام والجاهل ( قوله يعني ليس المراد الخ ) هذا ما استظهره الفاضل السالكوني في نكتة تفسير الحاشي للطول والعرض والعمق المذكورة في كلام الشارح وقال المحقق الكنتري ليس الوجه هو ذلك بل ان المعزلة لما فسرنا الجسم بأنه الطويل العريض العميق. أورد عليهم أنه تعريف للجسم بعوارض له غير لازمة لان الابعاد الثلاثة فضلاً عن كونها أموراً عرضية للجسم جائزة التبدل فليس مناط الجمعية حصول الابعاد بالفعل فأجابوا بقولهم المراد بالطويل العريض العميق ما يمكن ان يفرض فيه طول وعرض وعمق كما يقال الجسم هو المنقسم بمعنى القابل للقسمة اذ لا يجب وقوع القسمة فيه بالفعل فيرجع التعريف الى تعريف الحكماء. ويندفع عنه الفساد الذي ذكره فهذا هو نكتة التعبير بالفرض ( قوله لا يوجب اشتراط الثمانية ) اشتراط الثمانية قول الجبائي من المعزلة وهو يقول الجسم مركب من سطحين كل منهما مركب من خطين وحاصله ان الجسم ( ٣٠١ ) يحصل بوضع أربعة أجزاء

فوق أربعة أخرى ولما تبين العلاف من المعزلة الى ان تقاطع البدن على قائمتين في السطح لا يقتضي التركيب من الخطين بل يكفي في ذلك خط ونقطة فمن من الثمانية جزآن فصار أقل ما يتركب منه الجسم عنده ستة أجزاء بأن يوضع ثلاثة فوق ثلاثة والحق أنه يكفي في التقاطع أربعة أجزاء على ما ذكره المحقق ولهذا صار قول من يقول بكفاية الاربعه حقاً بالنسبة الى القولين الآخرين ( قوله وبما ذكرنا ظهورك اختلال في عبارة الحاشي ) قال العلامة

بمعنى البعد المفروض الخ ) يعني ليس المراد بالطول والعرض والعمق ما هو المتعارف أعني الابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة بل المعنى الاعم وهو البعد المفروض أولاً وثانياً وثالثاً لان تأليف الجسم من ثلاثة أجزاء إنما يوجب حصول الابعاد بهذا المعنى بأن يتألف اثنان وترقع الثالث على سطحهما فيحصل مثلث جوهري من ثلاثة خطوط جوهريه فالامتداد المفروض أولاً وطول وثانياً عرض وثالثاً عمق ( قوله ليتجنب تقاطع الابعاد الخ ) أي لتجنب وجود الابعاد المتقاطعة فيه اذ لا يجب الابعاد الثلاثة فضلاً عن كونها متقاطعة كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وكذا في قوله ليتحقق الابعاد الثلاثة ( قوله رد بأن التقاطع الخ ) يعني ان اشتراط التقاطع لا يوجب اشتراط الثمانية لحصوله بأربعة بأن يتألف اثنان في الطول ويقوم الجزء الثالث بحجب أحدهما فيحصل العرض ويقوم الجزء الرابع على الجزء الذي قام بحجب الثالث فيحصل العمق بأن يتألف مثلاً جزأ أ ب فيحصل الطول وقام بحجب ب مثلاً ج فيحصل العرض وقام د على ب فيحصل العمق فهنا ثلاثة أبعاد أحدها من أ ب والثاني من ب ج والثالث من ب د متقاطعة على نقطة ب وهي الجزء المشترك بينها وبما ذكرنا ظهر لك الاختلال في عبارة الحاشي فان قوله يقوم عليه رابع صفة لقوله ثالث ولا شك ان قيام الرابع على الثالث لا يحصل به التقاطع وان حصل به الزوايا القائمة على هذه الصورة فالوجه فوقه رابع أي فوق أحدهما رابع كما في المواقف اللهم الا أن يقال أنه صفة لاحدهما بحذف الموصول أي الذي يقوم عليه رابع أو يقال ان أحدهما لعدم تعيينه في حكم التكرار فيجوز ونوع الجملة الخبرية صفة له على نحو ما قال الفاضل الحلبي في حاشية المطول ان جملة كثر أباديه في قولنا فلان كثر أباديه صفة لفلان اما بتقدير الموصول أو بأن علم الجنس في حكم التكرار ثم ان تقاطع الابعاد على القوائم في الخطوط الجوهرية حاصل اذا فرضت متجاوزة وذلك كاف هنا فلا يرد

( ٣٦ — حواشي العقائد أول ) الكنتري لا وجه لتسبة هذا الاختلال الى عبارة الحاشي دون عبارة المواقف فان عبارتها هكذا بأن يوضع جزآن بحجب أحدهما ثالث فوقه رابع وللتبادر ان قوله فوقه رابع صفة لثالث ولذلك زاد الشريف وأو العطف فقال وفوقه رابع إشارة الى أنه مصروف عن ظاهره فلنا ان توجه عبارة الحاشي بذلك اذا القيام عليه عين الفوقية أو بأن قوله يقوم حال من أحدهما وهذا التوجيه أوجه من التوجيه بحذف الموصول أو بجعل الجملة الفعلية صفة لاحدهما لان حذف الموصول أو غل في الشذوذ من حذف العاطف وفي التوجيهين الفصل بالإجنبي أي بين الموصول والصلة على الاول وبين الصفة والموصوف على الثاني ( قوله لا يحصل به التقاطع ) أي تقاطع جميع الابعاد الثلاثة بل إنما يحصل به تقاطع الطول والعرض وتقاطع العرض والعمق وأما تقاطع الطول والعمق فلا يحصل بذلك ( قوله في قولنا فلان كثر أباديه ) في المطول ومنه أي من التشبيه الجميل ما ذكر فيه وصف المشبه وحده كقولك فلان كثر أباديه لدى ووصل مواهبه الى طلبت منه أو لم أطلب كالتبث اهـ وكثر أباديه فعل



فاعل ولا يجوز كون كثر صفة مشبهة وأياديه فاعلاله والا لم يكن جملة ولا كونهما مبتدأ وخبراً والا لوجب نائبت كبيرتي انه  
صرح في حواشي المطول بان كثر أياديه خبر لفلان وكالفيت خبر نان وان كونه صفة بأحد التأويلين تكلف ولذا نسب القول  
به هنا الى الجليلي لكنه غير معتمد عند الجليلي أيضاً ( قوله لم يكن ضلع الزاوية خطأ ) وذلك لانه لما صار أحد الجواهر أعني  
الجوهر المشترك بين الابعاد الثلاثة ملتي الابعاد لم يبق شيء من تلك الابعاد الا جوهر واحد وهو ليس بخط مع أنهم قالوا ان  
الزاوية هي الهيئة الحاصلة عند تلاقي الخطين ( قوله المقصود من هذا بيان الخ ) يعني ان الفرض من هذه القضية الزائدة أمور ثلاثة  
أحدها نفي كون النزاع مآله الى تعدد اصطلاحات في معنى لفظ الجسم ثانياً نفي المناقاة بين كلام الشارح وكلام صاحب المواقف  
فان صدر كلام الشارح يفيد ان النزاع ليس لفظياً وصاحب المواقف حكم بلفظيته وثالثها دفع المناقاة التي أوردت على الشارح  
بين أول كلامه وآخره اذ أول ( ٢٠٣ ) كلامه يفيد ان النزاع معنوي وآخر كلامه يفيد انه لفظي حيث قال بل هو

نزع الخ ( قوله بحسب  
العرف واللفظة ) أي  
بحسب العرف العام فاندفع  
توهم المناقاة بين نفي كون  
النزاع المنذور اصطلاحاً  
وبين اثبات كونه بحسب  
العرف وهذا وقد ظهر  
تماذكراً ان النزاع اللفظي  
يطلق على ثلاثة معان أحدها  
المعنى المشهور الذي هو  
مقابل النزاع المعنوي وثانيها  
النزاع الراجع الى  
الاصطلاح وثالثها النزاع  
في انه لا معنى هو بحسب  
العرف واللفظة وهذا الأخير  
يجامع النزاع المعنوي  
لذا قال بعض الفضلاء وهذا

ما قبل انه اذا كان أحد الجواهر ملتي لم يكن ضلع الزاوية خطأ ومن الواجب أن يكون كذلك  
كذا أقامه بعض الافاضل ( قوله وان كان لفظياً راجعاً الخ ) المقصود من هذا بيان فائدة قوله  
راجعاً الى الاصطلاح وعدم مخالفة لما في المواقف ودفع ما قبل من أن حاصل ما ذكره الشارح  
قوله بل هو نزاع في أن المعنى الذي وضع لفظ الجسم الخ ان لفظ الجسم يطلق على كذا وكذا  
ولا شئ انه نزاع لفظي يعني انه ليس نزاعاً لفظياً بمعنى كونه راجعاً الى الاصطلاح بأن يكون لفظ  
الجسم في اصطلاح موضوعاً للمركب من جزآن وفي اصطلاح للمركب من ثلاثة وفي اصطلاح للمركب  
من ثمانية اذ لا مشاحة في الاصطلاح وان كان نزاعاً لفظياً بمعنى أنه نزاع في معنى لفظ الجسم بأنه  
هل يتحقق بمطلق التركيب أو بالتركيب من ثلاثة أو من ثمانية فالشارح نفي النزاع اللفظي بمعنى  
الراجع الى الاصطلاح وصاحب المواقف أثبتته بمعنى انه نزاع في إطلاق اللفظ بحسب العرف واللفظة  
فلا مناقاة بين كلامهما ( قوله أي مطابقاً للواقع الخ ) اذ معنى الانقسام الفرضي هو فرض شيء  
غير شيء بحسب العقل كلياً ومعنى الانقسام الوهمي فرض شيء غير شيء بحسب التوهم جزئياً وفائدة  
إيراد الفرض أن الوهم ربما لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصفه أو لانه لا يقدر على احاطة  
مالا يتناهي والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكميات المشددة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي  
كذا في شرح الاشارات للمحقق الطوسي وبعضهم لم يفرق بينهما لكن إعادة كلمة لافي عبارة الشارح  
صريح في الفرق ووجه امتناع انقسام الوهمي أنه لصفه لا يدركه الحس ولا يقدر على استحضاره  
وأما وجه امتناع الانقسام العقلي فهو أنه أمر غير متقسم في نفس الامر فتصوره بوجه الانقسام  
لا يكون تصوراً مطابقاً لما في نفس الامر كما اذا تصور الانسان بوجه الحيوانية فانه وان كان ممكناً

نزاع معنوي فالظاهر ان نسبة هذا النزاع لفظياً لمشاكلة النزاع اللفظي المقابل للمعنوي في عدم ترتب  
الفائدة عليه اه ملخصاً من تقرير مولانا خالد ( قوله بحسب العقل ) متعلق بفرض وقوله كلياً حال منه ومعنى كونه كلياً كناية  
منه لطفه وحاصله ان الانقسام الحاصلة من فرض العقل شيئاً غير شيء كميات كما لوحكم بان الامتداد القلاني يقبل القسمة بالمناصفة مثلاً  
وكذا كل قسم منه فان النصف يحتمل الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي بخلاف الانقسام الوهمي فان الانقسام فيه أجزاء معينة  
لاقبل الاشتراك فالقروض المذكور فيه جزئي أي متعلق بالجزئيات وإنما كان كذلك لانه إنما يأخذ من الحواس ولذا كان  
ادراكه متناهيًا على ما يأتي ( قوله ربما لا يقدر على استحضار ما يقسمه ) أي ما يريد تقسيمه أي يقف عن القسمة اما للصغر  
الشيء المراد قسمه أو لانه لو لم يقف لزم قدرته على آثار غير متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك وأما العقل فلكونه  
جوهرًا مجرداً مدركاً للكميات والسكنى بطوريه فيه جزئيات غير متناهية فهو قادر على الاحاطة بما لا يتناهي ( قوله وبعضهم لم  
يفرق بينهما ) أقول الفرق بين الانقسام الوهمي والفرضي محض نص عليه الفلاسفة ومن لم يفرق بينهما فقد قصر وغفل عما لا يصح



التنازل عنه ( قوله فانه غير متمتع في شيء من الاشياء ) ألا يرى انه لو ( ٣٠٣ ) قيل ان كان زيد غير مائع من وقوع

الشركة فيه فهو كل  
الكل كلاً ما محباً حتى  
اعترضوا به على تعريف  
الجزئي ثم دفعوه بما  
يقرر الجواب به هنا ( قوله  
ولعل الخشي تركه الخ )  
جواب عما يقال لم لم يحمل  
الخشى الفرض المذكور  
على التجويز العقلي ويستغنى  
عن التفسير قال بعض  
أفاضل المحققين ولو قال  
الشرح ولا يغلا بدله قوله  
ولا فرضاً لكان أمس  
بمقصوده وألب بالتقابل اه  
وهو نظر صائب ( قوله  
بالمجردات ) صلة منع ثم  
لا يخفى ان العين على ما فسر  
المصنف هو القائم بذاته  
وهو قوام العين بذاته  
عدم تبعية تجزئه لتجزئه  
فكون المجردات خارجة  
عن أصل المقسم بلا تأويل  
فتح الحصر بها من ضيق  
الطعن وقد يجاب بان  
للمانع ان يقول لا سلم  
انه لا معنى للقيام الا ذاك  
وان تفسيره للقيام به بمنزلة  
ادعاء الحصر فذلك اما مانع  
للحصر فتدبر ( قوله  
متأخر عنه بموتبة ) اذ قد  
عرفت ان حاصل هذا

اذ للعقل ان يتصور المستحيلات والممتعات لكنه غير مطابق لنفس الامر وهذا معنى قوله أي  
مطابقاً للواقع والا فلفعل فرض كل شيء يعني ان المراد بعدم انقسامه فرضاً عدم القسمة. الفرضية  
المطابقة لما في نفس الامر لا عدم مطلق. تصور العقل فيه شيئاً غير شيء لانه غير متمتع في شيء  
من الاشياء اذ للعقل فرض كل شيء وتصوره حتى عدم نفسه وبما قررنا اندفع ما قال بعض  
الفضلاء انه لا خفاء في أن هذه الكلية في حيز المنع اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئي الخشفي في  
كثيرين اذ الفرض فيه متمتع كالمفروض كما بين في موضعه لان الفرض المتمتع في الجزئي الخشفي  
يعني التجويز العقلي لا بمعنى التقدير المعتبر في تعريف المنصصة أعني ملاحظة العقل وتصوره فانه غير  
متمتع في شيء من الاشياء على ما حققوه ولو حمل الفرض في عبارة الشارح على معنى التجويز العقلي  
لم يكن حاجة الى تقييده بالمطابقة فان تجويز انقسامه متمتع كتجويز اشتراك الجزئي وان لم يكن  
تصورها متمتعين ولعل الخشي تركه لان الاول أسبق الى القهم ( قوله وان أمكن دفعه الخ ) أي  
وان أمكن دفع منع حصر العين في الجسم والجوهر بالمجردات ونحوها بأن المقصود بالتقسيم حصر  
العين الذي ثبت وجوده والمجردات ونحوها لم يثبت عندنا فهي خارجة عن القسم ( قوله لا يقال  
احتمال جزء لا يدل الدليل الخ ) يعني لا نسلم ان المقصود حصر ما ثبت وجوده اذ لو كان كذلك  
لبقى احتمال أن يكون جزءاً من أجزاء العالم أعني المجردات لا يدل الدليل على حدوثه وهذا يناقض  
غرض المصنف اذ مقصوده بيان حدوث العالم بجميع أجزائه الشاملة للموجودة والمحتملة الوجود  
وأما قلنا انه بقي احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه لان الدليل المذكور على ما سيجي  
أعني يدل على حدوث ماله كون في حيز والمجردات لا حيز لما فلا يدل على حدوثها وما قال الفاضل  
الخشفي من أن هذا الاعتراض على هذا التقرير مع الجواب بعينه الاعتراض الاول مع الجوابين  
الذين ذكرهما الشارح فيما سياتي في قوله وهنا اباحت الخ فليس بشيء لان الاعتراض الذي ذكره  
الشارح منع لصغري الدليل أعني العالم اما أعراض أو أجسام أو جواهر بآنا لا نسلم الحصر  
المذكور لجواز كونه مجرداً والجواب اثبات المقدمة المنووعة بأن المقصود حصر ما ثبت  
وجوده فالمجردات خارجة عن المقسم والاعتراض الذي ذكره الخشي بقوله لا يقال الخ اعتراض  
على هذا الجواب بآنا لا نسلم ان المقصود حصر ما ثبت وجوده لانه يناقض غرض المصنف فهذا  
الاعتراض والجواب متأخر عنه بموتبة كما تشهد به الفطارة السليمة قال الفاضل الجلي في تقرير هذا  
الاعتراض لا يقال نعم ان وجود الجوهر المجرد غير ثابت لكن وجود جزء لا يتجزأ مبرهن ثابت  
بالدلائل القطعية فيحتمل أن يكون بعض منها قديماً مستمراً لا يدل الدليل على حدوثه ولا خفاء في  
أنه يناقض غرض المصنف انتهى وفيه بحث لان احتمال وجود جزء كذلك متمتع لان خلاصة الدليل  
على ما سيجي ان كل ماله كون في الحيز فهو محل الحركة والسكون وكل ما كان كذلك فهو حادث  
اولاً شك أن وجود الجزء بدون السكون في الحيز محال فيكون حادثاً البتة فلا معنى لعدم دلالة  
الدليل على حدوثه ( قوله وأيضاً وجود جوهر مركب الخ ) اعتراض على قول الشارح ولم يقل  
وهو الجوهر احترازاً عن ورود المنع الخ بان مثل هذا المنع وارد على قوله واما مركب من جزأين

السؤال ان المجردات وان لم يكن لها ثبوت لكن احتمالها يناقض غرض المصنف وحاصل الجواب ظاهر نعم لا حاجة الى قول الخشي  
وان أمكن دفعه بان المقصود الخ لان هذا الدفع بعينه الدفع الا في الاعتراض الاول



(قوله وهو إنما يعلم من أجزائه الخ) فإن الشيء ما لم يثبت وجوده به لم ولا يمكن طلب موجد له (قوله لا ينافي غرض المصنف) وبعض الناظرين أجاب بأنه ليس المقصود هنا الاستدلال لما أشار إليه الشارح من أن المختصر مقصور على المسائل بل الغرض الإرشاد إلى وجه الاستدلال على حدوث مادل أحد الأسباب الثلاثة على وجوده مع التنبيه على مواضع الخلاف فيه فتأمل (قوله حيث) أي حين نقيض الخط بالاستقامة (قوله فانه وجود الخط المستقيم الخ) منه العلامة الكنتري حيث قاله لانس ان المستقيم مطلقاً ينافي الكرة (٣٠٤) الحقيقة الأبرى ان وجود الخط المستدير بالقوة لا ينافي الكرة الحقيقية وقوله

لا فائدة الخ كيف لا يكون ذا فائدة وإنما هو اللازم من الملزوم الذي ذكره لان الموجود عند الناس بالجزئين إنما هو الخط المستقيم بالفعل (قوله محمولاً على غفلة الشارح) قال العلامة الكنتري الشارح لم يفعل عنه وإنما نصب قوله لم فانه لا يجوز غير منقسم دليلاً عليه التقييد به هو الحق وهو المراد قطعاً إذ لا يخفى على من تتبع الكتب الكلامية ان مرادهم بالسطح المفروض هنا هو السطح المستوي كما صرح به في المواقف لان إثبات الجزء حيث لا يظهر بل لا يتم هذا الدليل إلا به كما لا يخفى على المصنف والي كون هذا القيد مراداً هنا أشار حيثما الشارح بقوله لم فانه

وهو الجسم بأن يقال ان حصر المصنف المركب في الجسم ممنوع لجواز أن يكون المركب حاصلًا من جوهرين مجردين فلا يكون جسمًا فلم لم يلتفت إلى هذا المنع ولم يقل كالجسم (قوله لا فائدة الخ) هذا جواب عن الاعتراض الأول يعني ليس غرض المصنف من قوله والعالم بجميع أجزائه الأجزاء مطلقاً بل الأجزاء المعلومة الوجود اذ المقصود منه إثبات الصانع وصفاته وهو إنما يعلم من أجزائه المعلومة الوجود فعدم بيان حدوث الختمل أعني الجردات لا ينافي غرض المصنف (قوله واحتمال المركب الخ) جواب عن الاعتراض الثاني وحاصله أن التركيب من الجردات وان كان محتملاً إلا أنه لم يذهب إليه أحد فلذا لم يلتفت إليه المصنف وأورده بعبارة تفيد حصر المركب في الجسم بخلاف الجردات فان كثيراً من الناس قائل بها فالتفت إليه وأدى بعبارة التمثيل (قوله أي مستقيم لان اللازم الخ) يعني ان تفسير الخط بالمستقيم ليس للإصلاح بل هو بيان للواقع اذ اللازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي المستوي على تقدير تماسها بجزئين أو أكثر وجود الخط المستقيم ضرورة ان ما به المماس من الكرة يكون منطبقاً على السطح فيكون مستقيماً لا استقامته وان كان وجود مطلق الخط بالفعل سواء كان مستقيماً أو غير مستقيم متافياً للكرة الحقيقية عندهم لان وجود الخط بالفعل فرع التماس في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار إلى طرفه إشارة حسب لانه طرف ونهاية عارضة له والكرة الحقيقية غير متناهية في الوضع لعدم وجود نهايتها في الإشارة الحسية وان كان متناهية في المقدار بمعنى أنه يمكن أن يفرض قدر محدود فما قبل ان وجود الخط المستدير بالفعل لا ينافي الكرة الحقيقية ليس بشيء وإنما قال بالفعل لان الخط المستدير بالقوة وجود فيها عندهم بمعنى أنه لو قسم حصل الخطوط المستديرة ولا ينافي الكرة الحقيقية وإنما قلنا عندهم لان بعض المتكلمين ذهبوا إلى أن السطوح مركبة من الخطوط الجوهريّة فيكون الخط المستدير موجوداً فيها بالفعل عند ذلك البعض هذا تحقيق عبارة الختمل ولا يخفى أنه لا فائدة حيثما في نقيض الخط بالفعل في قول الشارح والا لكان فيها خط بالفعل الخ فان وجود الخط المستقيم مطلقاً ينافي الكرة الحقيقية اللهم إلا أن يكون بياناً للواقع وأيضاً إنما يتم لو كان قيد الاستواء في قوله على سطح حقيقي مراداً محمولاً على غفلة الشارح على ما قاله بعض الأفاضل والظاهر من عبارته ان المراد به ما يكون سطحاً حقيقياً لا حسيّاً مطلقاً سواء كان مستويّاً أو غير

الاجزاء غير منقسم اذ لو لم يكن السطح المفروض هنا مستويّاً لم يصح هذه الملازمة اه (قوله والظاهر من عبارة الخ) مستوي فيه بحث أما أولاً فلانه مخالف لتقريرهم هذا الدليل القاضي بان قيد الاستواء الحقيقي مراد قطعاً مع ان قوله لم فانه لا يجوز غير منقسم يأتي منه قطعاً لان الكرة المفروضة لو وضعت على السطح الغير المستوي تكون المماس حيثما بجزئين أو أكثر فلا يصح الحصر المذكور من الشارح وأما ثانياً فلا تالسم ان وجود الخط بالفعل حين وضع الكرة على السطح الغير المستوي ينافي الكرة الحقيقية لان ذلك أمر اعتباري حصل من وضع الكرة على السطح الغير المستوي بخلاف ما اذا وضعت على السطح المستوي ومماسته بجزئين وحصل فيها الخط المستقيم بالفعل أو لم نوضع أصلاً وحصل فيها الخط بالفعل مستقيماً أو غير مستقيم فهذا هو الثاني للكرة الحقيقية



( قوله وقيل في توجيهه ) الفرق بين هذا التوجيه والتوجيه المثار ان لفظ الجميع بمعنى الكل الافرادي هنا وبمعنى المجموعي ثمة والعد بمعنى الحساب هنا وبمعنى الاسقاط ثمة وبمعنى للفاعل هنا وللمفعول ثمة والمراد بمراتب الاعداد الاحاد والعشرات والمئات والالوف هنا وأعم من ذلك ثمة كما هو صريح قوله من الواحد الى غير النهاية هكذا قال بعضهم لكن قوله وبمعنى للفاعل هنا وللمفعول ثمة يخالف لما قرره العلامة الكنتري حيث جعل المضارع مبنياً للمجهول في الوجه الثاني أيضاً وهاك كلامه بنصه والظاهر ان قوله بعد بصيغة المضارع المجهول من العد بمعنى التعداد ومعنى عدد العشرة منها ان تلك المرتبة إن كانت مرتبة الاحاد فالعشرة معدودة منها على أنها عبارة عن عشرة آحاد ولا شك ان تلك المرتبة من الواحد الى العشرة أكثر من مرتبة العشرة التي هي عبارة عن آحاد عشرة وكذا إن كانت تلك المرتبة مرتبة العشرة فالعشرة معدودة منها على أنها عبارة عن عشرة عشرات فتلك المرتبة العشرية من العشرة الى المائة التي هي عبارة ( ٢٠٥ ) عن عشر عشرات أكثر من مرتبة

المائة وكذا ان كانت تلك المرتبة مرتبة المئات فالعشرة معدودة منها على أنها عبارة عن عشر مئات فتلك المرتبة المئوية من المائة الى الالف الذي هو عبارة عن عشر مئات أكثر من مرتبة الالف وعلى هذا فلفظ الجميع في قوله ان جميع الخ بمعنى الكل الافرادي اه تم اعترض على قول محشينا أعني السبالكوني ولا يخفى انه تكلف الخ حيث قال وهذا وان استبعد الفاضل السبالكوني لكنه ليس بتكلف إبعاد عن الفهم

مستوفى فاصل الاستدلال انه لو وضع الكرة الحقيقية في نفس الامر لا بحسب الحس على السطح الحقيقي لم تكن المماسية الانجزء غير متقسم لانها لو كانت مجزئين لكان في الكرة خط بالفعل إما مستقيم ان وضع على السطح المستوي أو غير مستقيم ان وضع على غير المستوي فلم تكن الكرة حقيقية لان وجود الخط بالفعل يناقض الكرة الحقيقية عندهم على ما زعموا فتدبر واحفظ ( قوله يرد عليه ان العقل جازم بأن جميع مراتب الاعداد أكثر الخ ) يعني ان جميع مراتب الاعداد من الواحد الى غير النهاية أكثر من المراتب التي بعد أي ينقص العشرة من تلك المراتب وهي ما بعد العشرة فلفظ بعد بصيغة المضارع المجهول من العد بمعنى الاسقاط وخلاصة ان جميع مراتب الاعداد أكثر مما بعد العشرة لشمولها مرتبة الاحاد أيضاً مع ان كلا منها غير متناهية وقبل في توجيهه ان جميع مراتب الاعداد أي كل واحدة منها أكثر من مرتبة بعد العشرة من تلك المراتب مثلاً مرتبة الاحاد أكثر من مرتبة العشرات التي بعد العشرة من الاحاد ومرتبة العشرات أكثر من مرتبة المئات التي بعد العشرة من العشرات ولا يخفى انه تكلف إبعاد عن الفهم مع ان العبارة اللائقة بهذا المعنى ان جميع مراتب الاعداد أكثر من عشراتها وفي بعض النسخ مما بعد بلفظ الطرف المقابل للقبل فالمعنى ان جميع مراتب الاعداد أكثر من المرتبة التي بعد العشرة أعني أحد عشر الى ما لا يتناهي وكذا تعلقات علمه تعالى أكثر من تعلقات قدرته فان علمه تعالى يتعالى بتعلقه بالواجب والممكن والممتنع بخلاف القدرة فانها مختصة بالممكن مع كون كل منهما غير متناهية عندهم ولفظ التعلقات يجوز أن يكون على معناه أو بمعنى التعلقات وأجيب عن هذا الاعتراض بان المراد ان القوة والكثرة في الامور الموجودة لا يتصور بدون التناهي ومراتب الاعداد امور وهمية والموجودة من المعلومات والمقدورات متناهية وفيه بحث لان الاجزاء الموجودة في الجسم أيضاً متناهية وأما الانجزاء الممكنة فهي لا تقف الى

اه وعلى مختاره حيث قال ولا يخفى ان هذا غير موافق لما هو المصطلح عندهم أي عند أهل الحساب اه تم اختار هو ان المضارع بصيغة المعلوم من العد بمعنى الاتناء قال بل الاظهر عندي ان قوله بعد على صيغة المضارع المعلوم من العد بمعنى الاتناء ولا يخفى ان بعض العدد يعني البعض الآخر باسقاط أمثاله عنه مثلاً في مرتبة الاحاد الواحد والاثني والخمسة كل منها يعني العشرة لا غير وفي مرتبة العشرات العشرة والعشرون والخمسون تعني المائة التي هي عشر عشرات وقس مرتبة المئات وغيرها عليها فمعنى قوله المذكور ان جميع مراتب الاعداد أكثر من المرتبة التي تعد أي تعني العشرة السكائة من تلك المرتبة اذ لا شك ان المراتب المقنسة للعشرة في كل مرتبة آحاد أو عشرات أو مئات ثلاث مراتب ولا شك ان جميع المراتب في كل مرتبة من الاحاد والعشرات والمئات أكثر من المراتب الثلاث المقنسة للعشرة اه ( قوله وفيه بحث ) حاصله رد الجواب المذكور بأنه لو تم لا فاد اختلال أصل استدلال الشارح لان الاجزاء الفعلية لكل جسم متناهية قطعاً والامكانية غير متناهية لكن بمعنى عدم



الوقوف عند حد ولا مانع من الوصف بالصفة والكثرة في شيء منها فيصح أن يكون كل من الحردلة والجبل غير متساوي  
الاجزاء مع كون اجزاء الجبل أكثر فتدبر (قوله قال بعض الفضلاء ليس معنى قولهم الخ) محور الجواب على ما أفاد العلامة  
الكنتري أن يقال معنى الافتراق يمكن لا إلى نهاية أنه لا ينتهي إلى حد لا بتصور قوته آخر بل للعقل أن يفرض فيه الافتراقات إلى  
غير نهاية فكل ما يوجد في الخارج فهو متناه وإن أمكن هناك للعقل أن يفرض فيه أموراً غير متناهية غير موجودة في الخارج  
وإن كان الموجود منها في الخارج متناهياً حينئذ نقول لا نسلم أن كل واحد من تلك الافتراقات الغير المتناهية مقدور الله تعالى  
إذ القدرة إنما تتعلق بما يوجد (قوله في الخارج) أي بما يصح أن يوجد في الخارج على ما نظفت به التصوص

حد كما لا تقف الأعداد والمعلومات والمقدورات إليه (قوله حاصل هذا الوجه أن كل ممكن الخ)   
بمعنى أن كل واحد من الافتراقات الغير المتناهية التي يقبلها الجسم ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى  
فله تعالى أن يوجد جميعها فكل مفترق واحد حادث من آحاد تلك الافتراقات جزء لا يتجزأ إذ  
لو أمكن افتراقه بوجه ما مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه ضرورة كونه ممكناً فيكون موجوداً  
داخل تحت الافتراقات المفروضة الوجود فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحداً غير قابل للافتراق مرة  
أخرى بل مفترقين هذا خلف وإن لم يمكن افتراقه مرة أخرى بوجه ثبت من الوجوه المدعى  
أعني وجود جزء غير منقسم (قوله وعلى هذا التقرير لا يرد اعتراض الشارح) وهو ما سيأتي بقوله  
والافتراق ممكن لا إلى نهاية فلا يستلزم الجزء لأنه إذا كان الافتراق ممكناً إلى غير النهاية يكون جميع تلك  
الافتراقات مقدوراً لله تعالى فله أن يوجد كلها فثبت الجزء قال بعض الفضلاء ليس معنى قولهم أن  
الافتراق ممكن إلى غير النهاية أنه يمكن خروج الأقسام الغير المتناهية من القوة إلى الفعل بأن  
يكون في الوجود أمور غير متناهية بالفعل فإن ذلك باطل برهان التطبيق بل المراد أنه من شأنه  
وقوته أن يقبل الأقسام دائماً ولا ينتهي إلى حد لا يمكن فيه فرض شيء غير شيء فلا يوجد جميع  
الأقسام الغير المتناهية فلا يكون كل مفترق واحد جزءاً ولا يلزم من إمكان افتراقه مرة  
أخرى خلاف المفروض انتهى والاولى أن يقال بطلان خروج الأقسام الغير المتناهية بالفعل  
بامتناع اشمال الجسم المتناهي المقدار على الأمور الغير المتناهية في الخارج لا برهان التطبيق لأن  
الفلاسفة اشترطوا في جريانه الاجتماع والترتيب حتى جوزا وجود الحركات الغير المتناهية على  
التعاقب والتفوق الملازمة عن الأبدان لعدم الترتيب فإذا كان كل واحد من الأقسام الغير المتناهية  
المنفصلة في الجسم بالقوة ممكناً يكون جميعها ممكنة مقدورة لله تعالى فيجوز خروجها من القوة إلى  
الفعل مجتمعة أو متعاقبة على رأيهم وحينئذ يكون كل مفترق واحد جزءاً لا يتجزأ وبم الدليل عليهم  
الزامياً (قوله أن قلت النقطة الخ) حاصلها أنهم صرحوا بأن النقطة نهاية عارضة للخط أولاً وبالذات  
فلا يوجد بدونه إذا اعراض الأولية لشيء لا يوجد بدونه ولا خط بالفعل في الكرة على ما مر  
فلا نقطة فيكون ما به التماس جزءاً لا يتجزأ (قوله تلك القضية مهمة الخ) يعني أن قولهم النقطة

ورقع الاتفاق من العقل  
عليه فكيف تكون تلك  
الافتراقات الغير المتناهية  
مقدوراً لله حتى ثبت  
المطلوب فعلى هذا لا يكون  
كل مفترق واحد جزءاً  
لا يتجزأ إذ كل مفترق  
قابل حينئذ لا تقسامات  
غير متناهية ولا يلزم هناك  
خلاف المفروض وكيف  
يمكن لهم أن يقولوا إن تلك  
الافتراقات الغير المتناهية  
حينئذ موجودة في الخارج  
إذ لو وجد هناك ترتيب  
بينها وهو الظاهر ولو بالنظر  
إلى علم الله الشامل يجري  
فيه برهان التطبيق ولو  
لم يكن هناك ترتيب يلزم  
شمال الجسم المتناهي  
المقدار على أجزاء غير  
متناهية موجودة بالفعل  
وبطلانه بين وإن لم يجز فيه

برهان التطبيق فالجواب أن التوجيه المذكور غير نافع في دفع اعتراض الشارح عليهم  
أه (قوله وحينئذ يكون كل مفترق الخ) أي حين إذ خرج مجموع الأقسام الغير المتناهية إلى الفعل يكون كل مفترق جزءاً  
لا يتجزأ لأن وجود المجموع لم يدع جواز أقسام آخر وإذا قد امتنع الأقسام ثبت الجزء الذي لا يتجزأ وأما كان الدليل  
الزامياً لأن وجود الأمور الغير المتناهية ممنوع عند المتكلمين مطلقاً بلا اشتراط اجتماع وترتيب (قوله فيكون حابه التماس جزءاً  
لا يتجزأ) لا يقال ثبوت النقطة فيها فرضي فلا يقتضي وجود الخط بالفعل حتى يرد عليه ما ذكرنا لا نقول ملازمة الموجود  
تماماً لا تكون إلا بالموجود فإذا لم تكن الملازمة هناك بالنقطة لعدم وجودها فلا بد أن تكون بالجزء وهو المطلوب



( قوله فيجوز ان يكون نهاية سطح الكرة نقطة بلا خط ) من المشهور بين العلماء ان سطح الكرة ليس له نهاية في الوضع وان كان له نهاية في المقدار فالظاهر ان يقول فيجوز ان لا يكون نقطة النحاس نهاية لشيء فضلا عن كونها نهاية لخط كما كان مركز الكرة والدائرة كذلك ( قوله لانه لا نقطة فيها بالفعل ) أي قيل النحاس ( قوله والخروط شكل الخ ) قال البهائي والجسم المخروط هو الذي يحيط به دائرة واحدة و سطح ضوئى وقال الشارح الجواد في شرحه وهو أي السطح الضوئى سطح اذا قطع بسطوح مستوية موازية لقاعدته حدث فيه محيطات دوائر بعضها أصغر من بعض على الترتيب اهـ ( قوله فان كان الخ ) لا يخفى ان القاعدة ليست سطحاً مستديراً بل هو سطح مستوي يحيط به خط مستدير اذ هي من افراد الدائرة المعرفة بأنها سطح مستوي والسطح المستوي يقابل السطح المستدير فالأولى ان يقول فان كان يحيط أحدهما ونفس الآخر مستدير أنتم لا يخفى ان المخروط المضلع ليس يحيط به سطحان فقط بل هو جسم يحيط به سطح مستوي محاط بخطوط مستقيمة هو قاعدته ومثلثات مستوية كل منها محاط بخطوط ثلاثة مستقيمة فكيف يصح ترديد ما يحيط به سطحان يعني ما يحيط به سطحان أعني المخروط المستدير وبين ما يحيط به أ كتر أعني المضلع هذا ( قوله ضوريا ) أي على هيئة شجرة الضوئى وقيل ( ٢٠٧ ) على هيئة ثمره والضوئى جاء

بمعنى الشجر والثر وبعد  
فان ما ذكره السائل من  
ان نحاسها بجوهرتها  
ثبت الجزء فقيه أنه إن  
أراد أن جزءا من الكرة  
لاقي بكتبته بجزء من  
السطح يلزم ان يكون  
ذلك الجزء حاجزا من  
ملاقاة ما يليه من أجزاء  
الكرة لذلك الجزء من  
السطح وفساده ظاهر  
وان أراد أن جزءا منها  
لاقي بصفحة جزء السطح  
وبصفحة أخرى ما يليه  
من أجزاء الكرة فهذا ما يقوله الحكماء من ان الملاقاة بالطرف غاية ما في الباب أنهم لا يجعلون الطرف جزءا من ذى الطرف لدليل  
يدل عليه وهنا ابحات الاول قولهم النقطة نهاية الخط من المسائل الحكيمة وقد صرحوا بأن مهملاها كليات وما ذكره مستقداً  
من ان نهاية أحد سطحي الجسم المخروطى نقطة بلا خط بعد تسليمه غير مؤيد لما ذكره لان النقطة هناك محققة على ما زعموا  
وليس الامر هنا كذلك الثاني ان التحقيق من اشارات الحكماء لاسيما الشيخ في الشفاء ان المنخفق في الخارج ليس الا الجسم وهو  
أمر واحد اذا لو حفظ ظاهره فقط ولو لوحظ من حيث النهاية فهو السطح فكذا حال الخط والنقطة فوجود هذه الامور  
تجلى فكيف تكون المسألة المذكورة المحققة بالامر التخيلي لا بالامر المحقق الثالث ان الملاقاة كما تكون بالنقطة الجوهرية تكون  
بالنقطة العرضية فعلى تقدير كونها بالنقطة العرضية لا يلزم الجزء لان حلول النقطة في محلها جوارى لاسريانى فلا يلزم من عدم  
انقسام النقطة عدم انقسام محلها الرابع ان الشيخ الرئيس قال ان الكرة الحقيقية اذا ماست السطح على نقطة قائما لانحاسها على  
نقطة أخرى الا بحركة منقسمة في زمان منقسم ثم ان النقطة الأخرى ليست متالبة للاولى وكذا الحال في كل نقطة يقع بها  
النحاس فلا يكون يحيط الكرة ولا السطح المستوي مركبا من نقط متالبة وهذا يقتضى انه النحاس ليس بالجزء والا لكان الترك



من انتفاء الجوهرية المتتالية والدليل السابق يدل على خلافه (قوله) ويمكن ان يتكلف الخ) استترك بعض المحققين هذا التوجيه واستضعفه وقال آخر لا يساعده تأنيث الضمير في الظرف (عليها) على ان ابتناء دوام الحركة السماوية وإلزام الفلك للخرق والالتزام على الاصول الهندسية ليس بعيداً ويؤيد هذا ما نقل عن الشارح وهو قوله ومن ظلمات الفلاسفة التي في اثبات الجوهر الفرد بحجة عنها انهم يدعون كربة الافلاك واستدارة حركتها على الدوام من غير ان يقبل الحركة المستقيمة لما فيها من مبدأ الميل المستدير وفي امتناع الحركة المستقيمة امتناع للخرق والالتزام وعلى هذا يبنون جميع مباحث الهيئة وبحيلون اثبات ذلك على علم لهم بسمي المجسطي ويستنبون في أكثر أدلتها بالاصول الهندسية أعني القواعد المذكورة في علم الهندسة وعلم الاكر المتحركة وما يجري مجرى ذلك ولا سيبل الى اثبات تلك القواعد الا بعد اني الجزء الذي لا يتجزأ واثبات كون المفادير قابلة للانقسام لا الى نهاية مثل قولهم ان لكل خط يمكن تنصيفه ولا خفاء في أنه لا يمكن في المؤلف من الجواهر الفردة وكذا قولهم لنا اما نفصل من خط كذا مثل خط كذا على انه ثلث أو ربع أو نحو ذلك وكذا في الزوايا والدوائر حتى إن من مصادراتهم التي عليها مبني الهندسة ان لنا ان نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم وأن نرسم على أي نقطة وبأي بعد شئنا دائرة ومبناها على اني الجزء اه ويمكن استظهار وجه آخر لا يقتضي ابتناء دوام الحركة (٢٠٨) السماوية على الاصول الهندسية وهو ان يقال ان قوله المبني عليها صفة لظلمات

الفلاسفة وقوله وكثير من اصول الهندسة اما عطف على قدم العالم أو على اثبات الهبوي (قوله) بقرينة انه قسم من أقسامه) وقد صرح الشارح بهذا التبريد في تعريف الاعيان فنذكر ما قال المولى خالد ولو قيل ان كلمة ما في التعريف عبارة عن العالم بقرينة ان العرض جمل

أصول الهندسة التي يبنى عليها دوام حركة السموات لكن أدلة دوامها المتدوال في الكتب المتعارفة غير مبنية عليها ويمكن ان يتكلف بأن قوله وكثير من اصول الهندسة عطف على قوله قدم العالم وقوله المبني صفة بعد صفة لقوله اثبات الهبوي يعني مثل اثبات الهبوي والصورة التي يؤدي الى التقدم ويبنى عليها دوام الحركة فان دوام حركتها مبني على ان يكون قابلاً للحركة المستديرة وذلك مبني على ان لا يكون المسافة مركبة من أجزاء لا تتجزأ بل متصلاً واحداً في نفسها على ما بين في محله (قوله) وقيل لا لما خرجها بكلمة ما الخ) يعني ان كلمة ما في تعريف العرض عبارة عن الممكن بقرينة انه قسم من أقسامه والصفات ليست بممكنة لان كل ممكن محدث والصفات قديمة فتكون خارجة عن المقسم فلا حاجة الى اخراجها بقوله ويحدث في الاجسام لكن يرد عليه انه يلزم ان تكون للصفات واجبة اذ لا واسطة بين الممكن ولواجب لكنهم التزموا ذلك وقالوا انها قديمة واجبة لكن لا لذاتها ولا لتغيرها بل لما ليست عنها ولا غيرها والحال نفذ الواجب لذاته ولا يخفى انه تستر محض (قوله) واما لانها عرض الخ) يعني قبل ان قوله ويحدث الخ) ليس من

قسم من أقسامه والصفات ليست بعالم على ما مر فتكون خارجة عن المقسم فلا حاجة الى اخراجها بقوله ويحدث تمام الخ) لكن أظهر ولعلم من الابرار الذي يأتي بقوله لكن يرد عليه الخ) (قوله) لكنهم التزموا ذلك) أي كون الصفات واجبة لتلازم جواز خلق الباري عنها ولا يلزم الحال أعني تعدد الواجب بالذات اذ لا وجوب كذلك فيها على ما قالوا (قوله) ولا يخفى انه الخ) أي ما قالوه في دفع فساد وجوب الصفات من أنها واجبة لذاتها ولانها بل الخ) مجرد توق عن الابرار المار والا فلا شك في امكان ما ليس واجباً لذاته فالاولى اما منع انحصار الموجود في الواجب لذاته والممكن لذاته بجواز كونها قديمة ليست بواجبة ولا ممكنة كما انها ليست بعرض ولا جوهر فكيف من أمور هي في عالم الحس من قبيل ارتفاع التقيضين أو اجتماعهما وفي عالم الذات المنزهة والصفات المقدسة ليست في شيء منها وإما الزام الشق الثاني من التبريد في عبارة الحياي وقال العلامة الكنتري لاشك في كون صفات الباري تعالى ممكنة لكن لا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائماً بذات القديم واجباً له غير متصل عنه فعلى هذا تكون صفات الباري تعالى داخلة في الممكن لا في الواجب اذ المراد بالواجب في قولهم الموجود إما واجب وإما ممكن الواجب لذاته فكيف تكون صفات الباري داخلة فيه على ما زعمه الحبيب لا يقال اذا كانت داخلة في الممكن ومن المقرر ان كل ممكن محدث يلزم ان تكون الصفات محدثة لاننا نقول المراد بالمحدث في قولهم المذكور المحدث الذاتي على ما صرح به الشارح في قوله والعالم محدث فلا بد ان يكون المراد بالممكن العالم الممكن فصقلت الله تعالى كما انها خارجة عن العالم خارجة عن الممكن وان كانت خارجة عن



الممكن في التقسيم المذكور وتحقيق هذا المقام ان الفلاسفة لما أنكروا صفاته تعالى وذهبوا الى قدم بعض الممكنات قالوا كل ممكن حادث وجعلوا الحدوث اعم من الذاتي والزمانى وان جمهور المتكلمين لما أثبتوا صفاته تعالى وزعموا صدورهما من الواجب تعالى بالاجاب لا بالاختيار وزعموا حدوث العالم بأسره حدوثاً زمانياً وأنكروا الحدوث الذاتي قالوا ان كل ممكن حادث أى كل ممكن من افراد العالم أو كل ممكن صادر عنه اختياراً حادثاً حدوثاً زمانياً اهـ ( قوله غير شامل لجميع افراد ) بل للعرض الحادث فقط فهو تعريف بالخاصة الغير الشاملة ( قوله اعم من القيام بالغير ) لشموله القيام بالغير والقائم بما ليس بعين ولا غير ( قوله فلا يصح اخراجها عنه ) لقيامها بذاته تعالى بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت فالعني ( ٢٠٩ ) انه لا يصح اخراج الصفات

العلماء عن العرض أو اخراج قيامها بالذات المقدسة عن القيام بالغير بمعنى اختصاص النسخت بالمنعوت لكنه لا ينطبق على مذهب الاشعري إذ لا غيرية عنده اللهم إلا أن يقال إن القيام بانغيرها مساو لعدم القيام بالذات وهو موجود في الصفات ( قوله ولا نسلم الخ ) جواب عما يقال إنك قد اعترفت بكون الصفات ممكنة وبأن كل ممكن محدث فيلزم كون الصفات محدثة ( قوله لا يوجب جواز اطلاق العرض عليها الخ ) تعقبه العلامة الكنتري فقال فيه انه لا معنى لكون الشيء من افراد الشيء الا صحة اطلاق الشيء الثاني عليه

تمام التعريف بل هو حكم من أحكام العرض غير شامل لجميع افراد لان الصفات داخله في تعريف العرض ضرورة انها ممكنة لاحتياجها الى ذات الواجب غير قائمة بذاتها اما لان معنى القيام بالذات هو التجيز بنفسه ومعنى عدم القيام بالذات عدم التجيز بنفسه فاما ان لا يكون متجيزاً كالصفات أو متجيزاً بالذاتية كالأعراض فعدم القيام بالذات اعم من القيام بالغير واما لان عدم القيام بالذات وان كان مساوياً للقيام بالغير إلا انه مفسر بالاختصاص عند المحققين كما ذكره السيد السند في شرح المواقف فلا يصح اخراجها عنه ولا نسلم ان كل ممكن حادث بل ما يكون صدوره بطريق الاختيار والصفات صادرة عنه تعالى بطريق الاجباب وهذا لما ذهب اليه بعض المتأخرين ودخولها في العرض لا يوجب جواز اطلاق العرض عليها لانيامه خلاف المقصود اذ اطلاقه شائع في الحادث فلا يرد ان اطلاق العرض على صفاته تعالى مما لم يرد به اذن الشارع فكيف يندرج فيه قال الفاضل الحلبي في توجيهه واما لان الصفات أعراض محدثة في ذاته تعالى كما ذهب اليه الكرامية فلا يجوز اخراجها انتهى وفيه ان هذا التعريف تعريف الأصحاب فلا معنى لجملة على مذهب الكرامية ( قوله ذكر في شرح التجريد ) قال به بعض الأفاضل المذكور في شرح التجريد ان الأعراض المحسوسة لا تحتاج الى أكثر من جوهر بمعنى انه يمكن وجودها في جوهر واحد اذ وجودها غير مشروط بالمزاج والتركيب عندنا خلافاً للفلاسفة وما ذكره الشارح هنا من أن ما عدا الاكوان من الأعراض لا يوجد في غير الاجسام بمعنى انه لم يجز عاده تعالى مخلفه في غيرها وان كان ممكناً فلا منافاة بينهما لان كلام شرح التجريد في الامكان وكلام الشارح في الوقوع ( قوله ولك ان تستدل الخ ) يعني لك أن تستدل على حدوث الأعراض بأن العرض لا يبق زمانين والا لكان البقاء معنى قائماً به فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لكن تركه الشارح هنا لانه مسلوك خاص للشيخ الاشعري غير تام عند غيره وبين حدوثها بوجه مقبول مع انه قد أشار اليه في بيان حدوث الحركة والسكون بقوله وأما حدوثها فلانها من الأعراض وهي غير باقية ( قوله اذ القصد الى إيجاد الموجود بمجال الخ ) يعني ان أثر المختار يجب أن يكون حادثاً اذ لو كان قدماً لكان القصد الى

( ٢٧ — حواشي المعقائد أول ) واذا لم يصح اطلاق العرض على صفاته تعالى فكيف تكون عرضاً فانزعم هذا الجيب ان الصفات وإن كانت عرضاً لكنها ليست من افراد المشهورة فنقول فليكن التعريف أيضاً لبيان تلك الافراد المشهورة فالاصوب ان يقال هذا التوجيه مبني على ما ذهب اليه بعض الفرق من ان الصفات محدثة في ذاته فهي عرض لا يصح اخراجها منه ( قوله وفيه ان هذا التعريف الخ ) أحاب عنه العلامة الكنتري حيث قال والقول بأن هذا التعريف تعريف الأصحاب فلا معنى لجملة على مذهب الكرامية ليس بشيء لان هذا التعريف تعريف المتكلمين على ما نص عليه الشارح ففهم القائل بأنها ليست بعرض فتخرج عن التعريف بكلمة ما وقد أشار اليه المحشى أولاً ومنهم القائل بأنها عرض فلا يصح اخراجها منه كما أشار اليه ثانياً والظاهر هو الاول ولذا قدمه كما قدم الشارح القول الاول من القولين فتبصر بالعين اهـ أقول والاقوي عندي هو ما أفاده السالكوني فليتدبر والأصحاب هم الاشاعرة



(قوله وبالجملة ان القصد  
الح) اعلم ان أصل هذا  
الاعتراض للامدى وهو  
مبنى على ما جوزه من  
استناد القديم الى المختار  
حيث قال ويجوز سبق  
الايجاد قصداً على وجود  
المعلول كسبق الایجاد ایجاباً  
فكما ان ذلك أي سبق  
الایجاد ایجاباً سبق بالذات  
لا بالزمان فيجوز مثله  
هنا لا فرق بينهما فيعود  
الى السبق واقضاء القدم  
وجئنا جاز ان يكون  
العالم واجباً في الازل بالواجب  
لذاته مع كونه مختاراً  
فيكونان معاً في الوجود  
وان تفاوتا في التقدم  
والتأخر بحسب الذات كما  
ان حركة اليد سابقة على  
حركة الخاتم وان كانت  
معها في الزمان

ایجاد حال وجوده والقصد الى ایجاد الوجود محال بالضرورة لانه تحصيل الحاصل فلا بد ان يكون  
القصد مقارناً لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثاً قطعاً (قوله واعتراض الح) خاصله ان أثر المختار  
انما يلزم ان يكون حادثاً اذا كان تقدم القصد على الوجود بحسب الزمان فيكون مقارناً لعدم الاثر  
وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون تقدم القصد الكامل على الوجود بحسب الذات كما ان تقدم الایجاد  
عليه كذلك فيجوز مقارنة القصد للوجود بحسب الزمان اذ لا منافاة بين التقدم الذاتي والمقارنة  
الزمانية كما يجوز مقارنة الایجاد له بحسب الزمان وجئنا لا يلزم حدوثه لعدم سبق القصد عليه  
بالزمان ولا القصد الى ایجاد الموجود لعدم كونه موجوداً بوجود قبل هذا الایجاد كما لا يلزم نفي  
من ذلك من تقدم الایجاد عليه وانما قيد القصد بالكامل أعني ما يكون مستلزماً للمقصود وهو قصد  
الواجب تعالى ونقدس احترازاً عن القصد الناقص أعني قصد واحد منافاه متقدم على الایجاد  
والوجود بالزمان ضرورة انه يحتاج في حصول المقصود بعده الى مباشرة الاسباب واستعمال الالات  
وبالجملة ان القصد اذا كان كافياً في حصول المقصود يكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث أثره  
واذا لم يكن كافياً فتقدم عليه زمان أيضاً فيكون أثره حادثاً قطعاً (قوله أي مستمر الوجود)  
لا بطراً عليه لعدم وانما نسر القديم به لان القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم ليس مقصوداً بالاثبات  
لانه مفروض بل المقصود بيان ان القدم ينافي بالعدم فالخاصل ان ما بطراً عليه عدم لا يكون قديماً  
لانه لو كان قديماً فلما ان يكون واجباً لذاته وجئنا بمتنع عدمه أو مستنداً الى الواجب اذانه بطريق  
الایجاب والمستند الى الواجب القديم لا بطراً عليه لعدم والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة  
(قوله ان قلت يجوز ان يستد الح) يعني ان طريان عدم على القديم انما يستلزم تخلف المعلول  
عن العلة التامة لو كان ذلك القديم مستنداً الى الموجب بلا واسطة أو بواسطة شرط قديم لكن  
لم لا يجوز ان يكون استناده اليه بتوسط شروط حادثة على سبيل التعاقب بأن يكون وجود كل منها  
شروطاً لوجود ذلك المستند ومعداً لوجود الآخر قبل غير متناهية في جانب الماضي ومتناهية في  
جانب المستقبل فحينئذ يكون ذلك المستند قديماً لعدم مسبوقية عدم عليه ضرورة تحققه في الازمنة  
الماضية الغير المتناهية لتحقيق علة التامة أعني الموجب القديم مع واحد من تلك الشروط ولا يكون  
مستمراً لحوازه ان بطراً عليه عدم بأن ينتفي شرط وجوده الذي ينتهي اليه جميع شروطه بتعاقب  
شرط آخر لا يكون شرطاً لوجوده فلا يلزم تخلف المعلول عن علة التامة بل عن الناقصة وهو جائز  
فقوله فلا يلزم قدمه بمعنى لا يلزم استمراره ولنمثل لك مثلاً بأن يكون سكون زيد صادراً عن  
الموجب القديم بتوسط الحركات الجزئية الحادثة المتعاقبة المفروضة من مبدأ معين الى غير النهاية في  
جانب الماضي بأن يكون كل واحد من تلك الحركات الجزئية شرطاً لحصول سكون زيد في الزمان  
الماضي فيكون سكون زيد غير مسبوق بالعدم لتحقيقه في جميع الازمنة الماضية الغير المتناهية ضرورة  
تحقق علة أعني الموجب القديم مع واحدة من تلك الحركات المتعاقبة الغير المتناهية ولا يكون  
مستمراً لطريان عدم عليه بواسطة انتهاء شرطه أعني الحركة الجزئية التي ينتهي اليها جميع الحركات  
التي هي شروط وجوده بتعاقب حركة أخرى ليست من شروط وجوده والفاضل الجلي حرره هذا  
الاعتراض بما خاصله انه يجوز ان يكون ذلك الحادث الزماني مستنداً الى القديم بتوسط استعدادات



وشروط غير متناهية فلا يكون المستند الى الموجب القديم قدماً غير مسبوق بالعدم ولا يخفى ان منع القديم بهذا المعنى لا يفيد شيئاً اذ القديم بهذا المعنى مفروض والكلام في أنه ينافي بالعدم ولذا فسر المحشى بالمستمر بل فيه تسليم مدعى المعلل اذ مقصوده اثبات الحدوث الزماني وقد اعترفتم به (قوله قلت يطله برهان الخ) يعني أن لا يتناهي الامور المتحققة الوجود سواء كانت متعاقبة أو مجتمعة يطله برهان التطبيق على ما سيجي ان شاء الله تعالى فلا بد أن تكون تلك الشروط منسوبة الى شرط يكون استناده الى الموجب بلا واسطة فيكون قدماً مستمراً وحينئذ يكون كل ما هو مستند اليه بنوسطه أيضاً قدماً مستمراً غير ممكن الزوال ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته التامة ثبت ان كل ما هو مستند الى الموجب القديم مستمر (قوله لم يرد أن يقال الخ) يعني يجوز أن يكون القديم مستنداً الى الموجب القديم بنوسط أمر عدمي ثابت في الازل كعدم حادث مثلاً وحينئذ يكون ذلك المستند غير مسبوق بالعدم ويجوز أن يطرأ عليه العدم بزوال شرطه أعني ذلك العدم بأن يوجد ذلك الحادث فيها لا يزال بسبب تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده فيكون اتفاقاً بسبب انتفاء شرطه لا لا تنفاه عنه حتى يلزم عدم الموجب القديم أجاب عنه بعض الفضلاء بأن ذلك الامر العدمي لا يخلو إما أن يستند الى الموجب القديم بالذات بلا واسطة أو بواسطة شرائطه العدمية لا الى نهاية أو الى المنتهى بالذات وأياً ما كان يمنع زوال عدم الحادث اما على الاول والثالث فظاهر واما على الثاني فلان زواله لا يتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوالها يستلزم وجود أمور غير متناهية وهو باطل برهان التطبيق انتهى كلامه \* وفيه بحث لأننا لانسلم ان الامر العدمي يحتاج الى علة فان الاعدام غير محتاجة الى سبب اذ علة الاحتياج على ما ذهب اليه المتكلمون الحدوث وهو غير متحقق في حال العدم نعم لو كان علة الاحتياج الامكان كما ذهب اليه الحكماء لم الجواب المذكور لكن بحث المحشى على ما ذهب اليه المتكلمون المستدلون بالدليل المذكور ولو سلم فيجوز أن يكون تلك الشروط العدمية اعداما للاضافات الاعتبارية فبزوالها لا يلزم وجود الامور الغير المتناهية (قوله لو قيل الخ) يعني لو قيل بدل قوله فان كل مسبوقا يكون آخر في ذلك الحيز فهو ساكن فان كان مسبوقا يكون آخر في حيز آخر فحركة والا فكون لم يردسؤال أن الحدوث بأنه خارج عن الحركة والسكون الآتي بقوله فان قيل الخ لانه حينئذ يكون داخلاً في السكون لان معنى قوله والا أي وان لم يكن مسبوقا يكون آخر في حيز آخر فيجوز أن لا يكون مسبوقاً أصلاً يكون آخر كما انه في آن الحدوث أو لا يكون في حيز آخر بل في ذلك الحيز هذا لكن يرد عليه أنه يلزم حينئذ عدم اعتبار البت في السكون وهو خلاف العرف واللغة فلذا أخرجه الشارح فهما (قوله يرد عليه أن ما حدث الخ) يعني يرد على ظاهر هذين التعريفين على ما ذهب اليه البعض من أن الحركة والسكون عبارة عن مجموع الكونين ان ما حدث في مكان واستقر فيه آتياً وانتقل منه في الآن الثالث الى مكان آخر لزم أن يكون كون ذلك الحادث في الآن الثاني جزءاً من الحركة والسكون فان هنا السكون مع كون الاول يكون سكوناً ومع الكون الثالث يكون حركة فلا يمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى أنه يكون الساكن بالذات في آن سكونه أعني الآن الثاني شارحاً في الحركة وذلك مما لا يقول به أحد وبما حررنا لك أدفع ما قيل ان المقصود من قول الشارح وهذا معني

(قوله بمعنى أن يكون الساكن الخ) أي لا بالمعنى المتبادر من كون حقيقتها واحدة لا تتميزان الا بالامور الاعتبارية من الكون مسبوقا يكون آخر في ذلك الحيز أو حيز آخر لانه أمر واقعي لا ينكره احد كما في المواضع والمقاصد وتهذيب الشارح وشروحها ولانه مبني على ما هو التحقيق من كون كل من الحركة والسكون عبارة عن كون واحد فان سبق يكون آخر في حيزه فكون أو في حيز آخر فحركة والكلام هنا في كون كل منهما مجموع كونين بناء على الظاهر المعترض



قولهم الحركة كونان الخ ان الكلام ليس على ظاهره بل محمول على المسامحة والمراد ما ذكره فلا  
 رد ما أورده الحاشي بقوله ويرد عليه الخ لان مقصود الحاشي بيان سبب حمل هذين التعريفين على  
 خلاف الظاهر بأنه يرد على ظاهرهما الاعتراض والحق ما ذكره الشارح قلنا حملهما عليه لانه يرد  
 على تقدير حملهما على ذلك وأدفع أيضاً ما قيل ان اشتراك الشئيين في جزء لا يستلزم عدم تمايزهما  
 بالذات عن الآخر وان أراد بالامتيار الذاتي الامتياز بنفس الذات لا بالجزء فذلك غير واجب في  
 الحركة والسكون ولا يصريح منهم به اذ ليس المراد بعدم تمايزهما بالذات انه ليس بينهما تمايز بحسب  
 الحقيقة بل آتاهما لا يمايزان بحسب الوجود الخارجي بأن يكون تحقق كل منهما في الخارج ممتازاً عن  
 الآخر فانه يلزم حينئذ أن يكون الشئ في الآن الثاني متصفاً بالحركة والسكون معاً وذلك مما لا يقول  
 به احد ( قوله والحق ان الحركة كون أول الخ ) هذا بعينه ما ذكره الشارح بقوله فان كان مسبوقاً  
 بكون آخر الخ ( قوله وهذا ظاهر ) أي كون هذين التعريفين صحيحاً ظاهراً عند تجديد الاكوان  
 بحسب الآتات على ما هو مذهب الشيخ الاشعري من عدم بقاء الاعراض اذ حينئذ يتحقق السكون  
 الاول والثاني وأما على القول ببقاء الاكوان فبغيره اشكال أيضاً اذ لا معنى حينئذ لكون السكون  
 أولاً وثانياً لعدم تعدده اللهم الا أن يفرض تعددها بحسب تنامي الآتات ولانه يلزم انه اذا حدث  
 في مكان واستقر فيه آتئين أن لا يكون كونه في الآن الثاني حركة لعدم كونه في مكان ثان ولا سكوناً  
 لعدم كونه كوناً ثانياً وانه اذا انتقل الى مكان واستقر فيه آتئين يلزم أن يكون كونه في الآن الثالث  
 حركة لكونه كوناً أول في المكان الثاني ولا يخفى عليك ان ما ورد على هذا التعريف على تقدير  
 بقاء الاكوان يرد على قولهم المذكور أيضاً وعلى تقدير عدم بقاءها يلزم أن لا يكون الحركة  
 والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين في الوجود اللهم الا أن يقال يكفي في وجود الكل  
 وجود أجزائه ولو على سبيل التعاقب ( قوله ان قلت جواز الخ ) يعني ان ما ثبت قبل ان التقدم  
 ينافي طريان العدم وجواز الزوال لا يستلزم وقوع الزوال لجواز أن لا يخرج من القوة الى الفعل  
 حينئذ يجوز أن يوجد سكون قديم مستمر الى الابد مع كونه جائز الزوال في نفسه فلا يلزم حدوده  
 ( قوله قلت جواز الخ ) يعني ان جواز الزوال وان لم يستلزم طريان العدم عليه لكنه يستلزم  
 سبق العدم عليه لان التقدم ينافي طريان العدم مطلقاً أي بالفعل وبلا مكان لان التقدم ان كان واجباً  
 لذاته فظاهر انه متمتع بغيره مطلقاً وان كان غيره المستند اليه بطريق الإيجاب بواسطة أو بلا واسطة  
 فلان امكان عدمه يستلزم امكان عدم الواجب أو امكان تخلف المعلول عن علته النامة لجواز زوال  
 السكون بكون منافياً لقدمه فيكون مسبوقاً بعدمه فيكون حادثاً وبه أي باستلزام جواز الزوال  
 سبق العدم ثبت المقصود أعني اثبات حدوث السكون وان لم يستلزم طريان العدم ولا يخفى عليك  
 أن هذا أعني يتم فيها يكون منافاة التقدم لعدم ذاتياً كما في الواجب لذاته فيمتنع زواله امتناعاً ذاتياً فلا  
 يمكن زواله أصلاً أما اذا كان المتنافاة بالغير كما في التقدم المستند الى الموجب القديم فلا اذ يجوز أن  
 يكون عدمه متمتعاً بالغير وممكناً بحسب الذات نعم لو ثبت ان ما ثبت قدمه بمتنع عدمه بالذات باثبات  
 ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته على ما ذهب اليه بعض المتأخرين لم يكن له ثبت ( قوله  
 والاستدلال بأن مجرد الخ ) تقريره أن وجود مجرد متمتع اذ لو وجد لشاركه الباري في التجرد



( قوله بمعنى باقي الاعراض الخ ) أي لا بمعنى جميع الاعراض وان كان ( ٢١٣ ) استعمال السائر بمعنى الجميع شبيهاً

( قوله فلا مصادرة ) أي لتغاير الموقوف والموقوف عليه بالذات بخلاف ما سبذكره بقوله وعندى أنه لا حاجة إلى شيء مما ارتكب الخ فإنه ينبغي على التغاير الاعتباري بينهما ولا ينبغي أنه لا حاجة إلى اثبات حدوث الاعراض المألوفة الحدوث بالمشاهدة بوجه آخر فضلاً عن تجسم الاعتبارات الراهية وعندى أنه لا حاجة إلى شيء مما ارتكبه أذ المراد بالاعراض الاعراض السابقة في الشرح قريباً على طريقة العهد الخارجي لا جميع الاعراض اذ المقرر في الأصول أن الجمع الخلق باللام إنما يراد به الاستتراق إذا لم تكن قرينة العهد وقد اعترض السالكوني بذلك في كتبه فتأمل ( قوله فاللازم أن يكون حدوث الخ نظر فيه بعض المحققين بأنه بعيد عن مراد المجتهد من التوجيه المذكور اذ مقصوده منه أن حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلاً لما كان دليلاً على حدوث الاعيان

لكن التالي باطل. فالقدم مثله أما الملازمة فظاهر وأما بطلان التالي فإنه لو شاركه لا متاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب في ذاته تعالى المستلزم للإمكان وهو محال ونقرر الجواب أنا لا نسلم أن هذه المشاركة تستلزم التركيب لأنه مشاركة في العوارض السلبية اذ معنى التجرد عدم التحيز والشركة في العوارض خصوصاً في السلبية لا تستلزم التركيب فإنه يجوز أن يكون حقيقة بسيطة بمنزلة عما عداها بالذات مع شركته في العوارض وعلى تقدير تسليم أنه شركة في أمر ذاتي فلا نسلم أن ما به الاعتبار أيضاً ذاتي حتى يلزم التركيب لم لا يجوز أن يكون تبين عدمي خارج عن حقيقته على ما ذهب إليه المتكلمون من أن تبين الواجب أمر عدمي كما بين في محله ( قوله ومنها ما يقال مالا دليل الخ ) نقرر أن المجردات لا دلائل على وجودها وكل مالا دليل على وجوده يجب نفيه فالمجردات يجب نفيها أما الصغرى فبإبطال الدلائل الدالة على وجودها وأما الكبرى فلأنه لو لم يجب نفيه لجاز أن يكون محضرتنا جبال شاهقة لانراها وأنه سفسطة ونقرر الجواب أنا لا نسلم الكبرى فإن الدليل ملزوم والمدلول لازم وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم لجواز كونه أعم فيجوز أن يكون الشيء متحققاً مع عدم الدليل عليه كالمصالح مع عدم العالم ( قوله على أن عدم الدليل الخ ) حاصله أن أريد بقوله لا دليل على وجود المجردات أنه لا دليل في نفس الأمر منغناه لأن عدم العلم لا يستلزم عدمه في نفس الأمر وإن أريد أنه لا دليل عندنا فسلم لكنه لا يفيد وجوب نفيه لجواز أن يكون موجوداً في نفس الأمر فلا يكون المجردات مالا دليل عليه فيجب نفيه ( قوله وعدم حضور الخ ) الجواب سؤال مقدر كأنه قيل لو لم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الخيال الشاهقة فأجاب عنه بأنه معلوم بالبديهة لا بانتفاء دليل الحضور والا لكان لعلم به استدلالياً ( قوله حدوث سائر الاعراض ) يعني قوله حدوث الاعراض على حذف المضاف والمراد حدوث سائر الاعراض بمعنى باقي الاعراض وهو مالا يكون حدوثه معلوماً بالمشاهدة ولا بالدليل اذ لو كان على ظاهره ويكون المعنى حدوث جميع الاعراض يلزم المصادرة لأن حدوث بعض الاعراض دليل حدوث الاعيان وحدوثها دليل حدوث جميع الاعراض فيكون حدوث بعض الاعراض دليل حدوث نفسه ضرورة دخوله في الجميع ( قوله حدوث الخ ) أي إذا كان المراد حدوث باقي الاعراض يكون حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلاً دليلاً وحدوث البعض الآخر مما لا يعلم حدوثه بالمشاهدة والدليل كالأعراض القائمة بالافلاك مثلاً مدلولاً فلا مصادرة وعندى أنه لا حاجة إلى تقدير المضاف لأن اللازم أن يكون حدوث بعض الاعراض معلوم بوجه المشاهدة أو الدليل دليلاً على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائماً بالحدث مثلاً حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل يكون دليلاً على حدوث الاعيان وحدوثها دليلاً على حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحدث فاللازم أن يكون حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل دليلاً على حدوثها المعلوم من حيث كونها قائمتين بالحدث ( قوله يرد عليه أن المطلق الخ ) حاصله أن حدوث كل من الجزئيات إنما يستلزم حدوث المطلق إذا كانت متناهية في جانب الماضي فيلزم من تحقق البداية لها تحقق البداية للمطلق ضرورة أنه لا وجود

ومن المعلوم أنه لا يكون دليلاً إلا بعد كونه معلوماً فبعد ذلك لا وجه لكونه مدلولاً لحدوث الاعيان اذ يلزم منه تحصيل الحاصل لأنه يلزم منه المصادرة وإثبات الشيء بنفسه فتأماً.



للمطلق في الخارج الا في ضمن الجزئيات أما اذا كانت الجزئيات غير متناهية في جانب الماضي فلا لان  
المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الجزئية أي من حيث تحققه في ضمنه  
حكم ذلك الجزئي أعني البداية كذلك يوجد في ضمن جميع تلك الجزئيات التي لا بداية لها فيجب  
أن يأخذ بهذا الاعتبار حكماً أيضاً أعني عدم البداية وحينئذ لا يلزم حدوده لبقائه في الأزمنة  
الماضية في ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية كما لا يخفى ( قوله ولا استحالة في انصاف الخ )  
جواب سؤال مقدر كأنه قيل أنه يلزم حينئذ انصاف الواحد بالمقابلين أعني البداية واللا بداية  
وهو باطل وحاصل الدفع أن انصاف المطلق بالمقابلين جائز بحسب اختلاف الجزيئات والاعتبارات  
فإن الحيوان متصف بالضحك واللاضحك باعتبار الجزيئات المختلفة من كونه ناطقاً ولا ناطقاً ( قوله  
وأيضاً لو صح الخ ) نقض اجابى وحاصله أنه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق  
لاستلزم نهاية كل واحد من الجزئيات نهاية المطلق وليس كذلك والا لزم أن يوصف نعيم الجنان  
بالنهي ضرورة أن كل جزئي يوجد منها متناه فيلزم أن يكون مطلق نعيم الجنان متناهياً مع أنهم  
لا يقولون به وبما حررنا ظهر أن ما قيل أن قياس نعيم الجنان على الحركات الجزئية قياس مع الفارق  
لأن الموجود بالفعل في كل مرتبة منها متناه ومعنى عدم تنهيه أنه لا ينتهي إلى حد لا يوجد بعده  
مثلاً بخلاف الحركات فإن الموجود منها بالفعل ولو متعاقبة غير متناه ليس بشيء لأن هذا الفرق  
لا يفيد في دفع النقض المذكور كما لا يخفى ( قوله والاصوب أن يجاب الخ ) أي أن يجاب عن  
السؤال الثالث بأن الجزئيات الموجودة من الحركة متناهية بناء على برهان التطبيق فإنه جار في الأمور  
الموجودة مطلقاً سواء كانت متعاقبة أو مجتمعة مرتبة أو غير مرتبة كما سيأتي إن شاء الله تعالى  
وأذا كان جميع الجزئيات متناهية ذا بداية يكون المطلق كذلك فيلزم حدوده قطعاً ( قوله خصه  
بالذكر ) يعني خص الجسم بالذكر لأن كلام المعارض فيه والمقصود دفع كلامه لا بيان ماهية الجزيء  
والإفاهية الجزيء ما يشغله الجسم أو الجوهر بخلاف المكان فإنه ما يشغله الجسم فقط ( قوله إن قلت  
الصفة وكذا الخ ) منع للملازمة وحاصله أن لا نسلم أنه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم  
وأنما يلزم ذلك لو كان مغايراً للواجب لكن لم لا يجوز أن يكون ذلك الجائز الذي يستند إليه  
الحوادث صفة للواجب تعالى أو مجموع ذات الواجب وصفه فإن كلاهما جائز الوجود ضرورة  
احتياج الصفة إلى الذات وامكان الجزء يستلزم إمكان الكل وليس من جملة العالم لعدم كونها  
سوى الله تعالى أما الصفة فظاهرة وأما المجموع فإنه ليس إلا الذات والصفة وكل منهما ليس  
غير الذات فلا يكون المجموع أيضاً غيرها ولأنه لا مغايرة بين الكل والجزء ( قوله قلت هذا لا يفسرنا  
الخ ) يعني ثبوت الجائز الذي لا يكون مغايراً للواجب لا يضرنا لأن فيه تسليم المدعي أعني اثبات  
وجود الواجب تعالى وهو لازم سواء ينتهي سلسلة المحدثات إليه أو إلى صفته أو إلى مجموعهما  
ضرورة أن تحقق الصفة وكذا المجموع بدون اثنان محال ( قوله وكلامنا في الجائز المبين الخ )  
أي المقصود بالنفي في قولنا أنه لو كان جائز الوجود الجائز المبين والمغاير للواجب ولا شك في صحة  
الملازمة حينئذ فقولنا هذا لا يضرنا دفع مادة النقض وقوله وكلامنا الخ تحرير وإثبات للملازمة  
المنوعة فهذا من نعمة الجواب فن قال أنه جواب ثان لم يأت بشيء لعدم استقلاله في الجواب

( قوله لأن هذا الفرق  
لا يفيد في دفع النقض الخ )  
لأن مدار هذا النقض  
على أمرين أحدهما أخذ  
المطلق حكم الجزئيات  
وثانيهما كون كل جزئي  
منها له حكم وكون الجميع  
له حكم آخر والأمران  
موجودان في نعيم الجنان  
وجودهما في حركات  
الأفلاك إلا أن الحكم في  
نعيم الجنان عدم النهاية  
وفي حركات الأفلاك  
عدم البداية وكون  
الموجود من مراتب النعيم  
متناهياً لا يجدي شيئاً إذ  
لم يشترط أحد كون  
المقيس مثل المقيس عليه  
من جميع الوجوه وإنما  
الشرط بل الركن وجود  
العلة المشتركة التي عليها  
مدار القياس



وأجاب بعض الأفاضل بأننا لا نسلم كونها مما يجوز وجوده لأنهم لم يقولوا بإمكان الصفات لما إن كل ممكن محدث عندهم انتهى أقول هذا الجواب لا يدفع مادة الشبهة لأنها إذا لم تكن ممكنة فلا تخلو إما أن تكون واجبة لذاتها وهو محال أو واجبة لذاتها ولا لغيرها على ما سيجي من أن الصفات ليست عين الذات ولا غيرها وجبئذ يرد أنا لا نسلم أنه إذا لم يكن محدث العالم واجب الوجود لذاته لكان ممكن الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز أن يكون الواجب الوجود لا لذاته ولا لغيره فلا بد من الاتيجه إلى ما ذكره المحشي على أن هذا في الحقيقة قول بإمكان الصفات كما لا يخفى وبما ذكرنا ظهر أيضاً وكافة ما قبل في دفع الاعتراض المذكور من أن المراد بقوله إذا لو كان جائز الوجود أنه لو كان الذات جائز الوجود لكان من جملة العالم إذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه أنها ما سوى الله تعالى مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته تعالى لأنه حينئذ يرد المنع المذكور بأن لا نسلم أنه لو لم يكن الذات واجب الوجود لكان الذات جائز الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز أن يكون صفة من صفاته تعالى على أنه يوم أن المقصود نفي كون الذات الجائز الوجود محدثاً للعالم دون الصفة الجائز الوجود وليس كذلك (قوله لكن يرد عليه الخ) يعني أن أريد بالعالم في قوله لكان من جملة العالم ما ثبت وجوده وحدوده منعاً الصغرى القائلة بأنه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم مستنداً بأنه يجوز أن لا يكون منه وإن أريد به مطلق العالم منعاً الكبرى المدلول عليها بالقاء في قوله فلم يصلح محدثاً للعالم أي إذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثاً له إذ المفروض محدثيته لما ثبت حدوده لا بلجبه كما صرح به الشارح بقوله ومعلوم أن المحدث لا بد له من محدث فيجوز أن يكون من جملة مطلق العالم ويكون محدثاً لما ثبت حدوده ولا يكون منه فلا يلزم عليه الشيء نفسه وأشار المحشي إلى المنع الأول بقوله يجوز أن لا يكون مما ثبت حدوده وإلى الثاني بقوله فيصلح كونه محدثاً لذلك والقصر على أنه منع للشرطية الأولى أو الثانية نقصير فلا تسكن من القاصرين والجواب بأن هذا السبيل مبني على نفي المجردات ليس بتمام لعدم تمامية نفي المجردات كما مر وكذا الجواب بأن هذا المنع لا يضرنا لأنه إذا كان جائز الوجود يجب انتهاءه إلى الواجب لا مكانه ثبت الواجب لأن مقصود المحشي أن الاستدلال بطريق الحدوث غير تام إذ لا يلزم من كونه جائز الوجود كونه مما ثبت حدوده حتى لا يصلح لذلك وما ذكره الحبيب استدلالاً بطريق الامكان ولا كلام في سلامته وعدم ورود المنع عليه وأجاب بعض الفضلاء بأن كون ذلك الجائز مما ثبت وجوده وحدوده لازم أما وجوده فلأنه الوجود لا يكون معدوماً بالاتفاق وأما حدوده فلأن كل ممكن حادث انتهى كلامه ولا يخفى أن هذا إنما يتم إذا ثبت أن كل ممكن حادث ودونه خراط القتاد (قوله وحمل المحدث الخ) يعني أن الجواب عن المنع المذكور باختصار الشق الثاني وحمل المحدث في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى على المحدث بالذات ليس بصير حاصل الاستدلال المحدث بالذات أي ما يكون مخرجاً من العدم إلى الوجود بذاته ولا يحتاج إلى غيره أصلاً للعالم هو الذات الواجب الوجود إذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة مطلق العالم فلا يصلح محدثاً بالذات شيء منه لاحتياجه إلى العلة مما لا يساعده كلام الشارح لأن قوله ضرورة امتناع ترجيح الخ صريح في أن المراد هو أنه لا بد من استناد المحدثات إلى محدث مطلقاً سواء

(قوله وليس كذلك الخ)  
لأن المقصود إثبات كون  
المحدث للعالم واجباً ونفي  
كونه جائزاً لاحتياج  
الجائز إلى الواجب على  
كل حال (قوله يجوز  
أن لا يكون منه الخ) بأن  
يكون من المجردات كما  
يقول به الحكماء



( قوله واذا لم يكن من العالم لم يكن مبدءاً له على ما تقتضيه الملازمة الخ ) وذلك لان الملازمة المذكورة تقتضي ان المبدأ اذا لم يكن من العالم لم يكن جائز الوجود ومعلوم انه اذا لم يكن المبدأ جائز الوجود لم يكن الجائز الوجود مبدءاً له فينتج ان المبدأ اذا لم يكن من العالم لم يكن الجائز الوجود مبدءاً له فظهر من هذا ان الضمير في لم يكن مبدءاً له عائد الى جائز الوجود اه من تقرير بعض الفضلاء أقول وحاصل الملازمة برهتها هكذا لو كان محدث العالم جائز الوجود لكان من جملة العالم ولو كان من جملة العالم لصلح دليل على وجود مبدء له ولو صلح دليل على وجود مبدء له لم يكن مبدءاً له اذ الشيء لا يدل على نفسه فتشع ان لو كان المبدأ جائز الوجود لم يكن مبدءاً هف وبؤخذ منه انه لو كان الجائز مبدءاً لم يكن جائزاً والحاصل ان الجسواز والمبدئية متناقضان فثبت ثبت أحدهما اتني الاخر وبالعكس

كان بالذات أو بالغير لانه الضروري وإما انه لا بد من استنادها الى محدث مستقن عن التفسير فلا لانه مبني على بطلان التسلسل ولانه لو كان المراد ما ذكر لكفى ان يقال لو كان جائز الوجود لم يصلح محدثاً للعالم ولا حاجة الى قوله لكان من جملة العالم ولانه حينئذ يكون الاستدلال عائداً الى طريقة الامكان فلا يصح قوله وهذا قريب الخ هذا تقرير كلام المحقق على ما سمعته من الاستاذين وبرد عليه ان حمل المحدث على المحدث بالذات بالمعنى المذكور يجعل الحكم عليه بقوله هو الله تعالى بديهياً اذ يصير المعنى ان الموجود المستقن عن الغير هو الذات الواجب الوجود فلا يكون من المسائل المطلوبة بالذات ولا يحتاج الى الاستدلال وقال الفاضل الجلي يعني حمل المحدث في قوله والعالم بجميع أجزائه محدث على المحدث بالذات فيصير محصول الاستدلال انه لو لم يكن صالح العالم واجب الوجود لكان جائز الوجود محتاجاً الى التفسير فيكون من جملة العالم الذي ثبت حدوده الذاتي فلم يصلح محدثاً لذلك العالم ويندفع الاعتراض المذكور لان الجائز المبين للواجب يجب أن يكون من العالم الحادث بالذات سواء كان حادثاً زمانياً أو قديماً مما لا يساعد كلام الشارح وان جاز لظراً الى ظاهر عبارة المصنف حيث صرح هناك بأن المراد بالمحدث المخرج من عدم الى الوجود يعني انه كان معدوماً فوجد فلا يتم الدليل انتهى كلامه وفيه ان المتكلمين لم يقولوا بالحادث الذاتي على ما صرح به الشارح في بحث التكوين بقوله ان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة وأما عند المتكلمين فالحادث بما لوجوده بداية أي يكون مسبوقاً بعدمه والقديم بخلافه فالنوحية المذكور ليس بصحيح لانه مما لا يساعد كلام الشارح ( قوله والشيء لا يدل على نفسه الخ ) يعني لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم ولو كان من جملة العالم لصلح دليل على وجود المبدأ لان العالم اسم لما يصلح كل جزء منه دليلاً على وجود المبدأ له لكنه لا يصلح دليلاً على وجود المبدأ اذ الشيء لا يكون دليلاً على نفسه فلا يكون مبدءاً ومدلولاً للعالم اذ لا يكون حينئذ أي حين عدم دلالة على نفسه من العالم واذا لم يكن من العالم لم يكن مبدءاً له على ما تقتضيه الملازمة التي في قولنا لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فيلزم حين كونه مبدءاً ان لا يكون مبدءاً وان يكون من العالم وان لا يكون منه وانه تناقض ويحتمل أن يكون معنى قوله اذ لا يكون حينئذ من العالم انه لا يكون حين كونه مبدءاً ومدلولاً من العالم الذي هو علامة ودليل واذا لم يكن من العالم لا يكون مبدءاً وقد كان حين كونه مبدءاً ومدلولاً من العالم الذي هو علامة ودليل فيلزم حين كونه مبدءاً أن لا يكون مبدءاً وأن يكون من العالم وأن لا يكون منه وانه تناقض فلا يكون مبدءاً ومدلولاً للعالم عندي ان الاول أظهر وأقرب الى الفهم وقد وقع في بعض النسخ بدل كلمة اذ في قوله اذ لا يكون أو الفاصلة والمعنى انه اذا لم يدل على نفسه يلزم أن لا يكون مبدءاً له أو ان لا يكون من العالم وعلى كلا التفسيرين يلزم التناقض لقرض كونه مبدءاً ومن العالم ولا يخفى انه تصحيف اذ لا معنى للترديد لتحقق لزوم كلا الأمرين فلا فائدة في ايراد كلمة أو حينئذ في اللازم الثاني وتركه في الاول ( قوله الاول طريقة حدوث الخ ) حاصل الاول ان مبدء العالم لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم الذي هو محدث فلا يصلح مبدءاً له والا لمكان الشيء غلة لنفسه لكونه محدثاً ومحصل الثاني ان مبدءا الممكنات لو كان جائزاً لكان من جملة الممكنات فلم يصلح مبدءاً لها ( قوله ووجه



( قوله سواء أقيم على بطلانه أولا الخ ) وما نحن فيه من قيل الشق ( ٢١٧ ) الثاني اذ الدليل المذكور لم يقم

القرب ظاهر ) اذ لا فرق بينهما الا بحسب الحدود والامكان لكن الثاني أقوى على ما بين في موضعه ( قوله ابطال التسلسل الخ ) يعني معنى ابطال التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه سواء أقيم على بطلانه أولا واذا كان معنى الابطال ما ذكر أعني اقامة دليل ينتج الخ فالتمسك في اثبات الواجب باحد أدلة بطلان التسلسل افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلانه فيكون افتقاراً الى ابطاله اذ لا معنى له الا اقامة دليل ينتج البطلان وهو متحقق فيكون محصول قول الشارح وقد يتوهم ان هذا دليل الخ انه قد يتوهم ان هذا دليل على اثبات الواجب من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل وليس كذلك بل هذا الدليل من جملة أدلة بطلان التسلسل فالافتقار في اثبات الواجب الى اقامته افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل فلا يكون دليلاً من غير افتقار الى ابطال التسلسل فلا يرد عليه ما قيل ان الافتقار غير الاستلزام وما ذكره الشارح بقوله بل هو اشارة الى احدى أدلة ابطال التسلسل انما يجب ان هذا الدليل مستلزم وينتج ابطال التسلسل لا الاحتياج في اثبات الواجب بهذا الدليل الى ابطاله والمدعى هذا لان هذا الدليل اذا كان اشارة الى احدى أدلة اقامتها ينتج بطلان التسلسل يكون الافتقار اليه افتقاراً الى ابطاله ( قوله وفي قوله ابطال التسلسل الخ ) يعني في اختيار الشارح لفظ الابطال في قوله بل هو اشارة الى احدى أدلة ابطال التسلسل دون أن يقول بطلانه اشارة الى أن معنى الابطال اقامة دليل ينتج البطلان مطلقاً اذ لو كان معناه اقامة الدليل على بطلان التسلسل لاتصح العبارة المذكورة اذ يصير المعنى بل هذا الدليل اشارة الى احدى أدلة أقيمت على بطلان التسلسل ولا ينبغي فساد لان هذا الدليل لم يقم على بطلانه بل على اثبات الواجب نعم انما واحد من أدلة اقامتها ينتج بطلانه لا يقال انما يلزم الفساد المذكور لو كان عبارة الشارح بل هو من احدى أدلة ابطال التسلسل وليس كذلك فان عبارة صريحة في أنه اشارة الى احدى أدلة ابطال التسلسل ولا خفاء في أن كون هذا الدليل مقاما على اثبات الواجب لا يتنافى كونه اشارة الى دليل أقيم على بطلان التسلسل بل انما يتنافى كونه نفس ذلك الدليل على ما اعترف به لانا نقول ليس مراد الشارح من ايراد لفظ الاشارة انه ليس من أدلة بطلان التسلسل وانه اشارة اليه اذ لا يكون هذا الدليل حينئذ مستلزماً لبطلان التسلسل فضلاً عن الافتقار اذ كون هذا الدليل اشارة وإيماء الى دليل لا يستلزم كونه مستلزماً نتيجة ذلك الدليل بل مقصوده انه واحد من أدلة ابطال التسلسل الا انه أورد لفظ الاشارة لانه ليس صريحاً في ابطال التسلسل اذ لم يقل عليه بل على اثبات الواجب فيكون اشارة اليه ولا ينبغي انه حينئذ يلزم الفساد على تقدير حمل الابطال على اقامة الدليل على البطلان هذا والحق ان معنى الابطال اقامة الدليل على البطلان كما تشهد به الفطرة السليمة وقول الشارح بل هو اشارة الى احدى أدلة ابطاله محمول على المسامحة ولهذا غيره في بعض النسخ الى البطلان فالإيراد المذكور في غاية القوة هذا غاية تقييد الكلام والله الموفق لتبيل المرام ( قوله يتم بمجرد خروج العلة الخ ) يعني اذا ثبت ان الممكنات لا يجوز أن تكون عندها نفسها ولا بعضها بل يجب أن تكون خارجاً عنها ثبت الواجب لان الوجود الخارج عن الممكنات ليس الا الواجب اذ لا موجود سوى الواجب والممكن ( قوله وأما انقطاعها الخ ) أي وأما انقطاع تلك

( ٢٨ — حواشي الفوائد أول ) قوله من غير افتقار الى ابطاله بما حاصله من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلانه كما عرفت فذلك لا يخلو عن وجه لكن مراد من قال ان هذا الدليل غير مفقور الى ابطال التسلسل ان ابطاله ليس من مقدمات هذا



الدليل كما سبق نقل كلامهم اهـ ( قوله ظهر ان في تقرير المحشى نقضاً للحج ) وجهه بعض أفاضل المحققين بما لا يحتاج الى ما ذكره من الزيادة بل اعترض عليها أما ( ٢١٨ ) توجيهه له بما فيه غنية فقوله الخارج عن السلسلة لا بد وأن يكون علة لبعض

السلسلة وعدم كونها غير متناهية فيحصل بضم مقدمات أخرى الى الدليل المذكور وهي ان يقال ذلك الامر الخارج عن السلسلة يكون علة لبعض الممكنات ضرورة كونه علة للسلسلة وذلك البعض المستند الى الواجب طرف ونهاية للسلسلة اذ لو كانت في أثناءها فلا يخلو اما أن يكون الممكن الذي فوقه علة للواجب أو علة لذلك البعض وعلى الاول يلزم أن يكون الواجب معلولاً ودخول ما فرض خارجاً عن السلسلة وعلى الثاني يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد والكل باطل تعين أن يكون ذلك البعض نهاية سلسلة الممكنات فيقطع السلسلة عنده وبما ذكرنا ظهر ان في تقرير المحشى نقضاً كما لا يخفى ( قوله فظاهر الحج ) أى فظاهر بما ذكرنا ان ابطال التسلسل مفتقر الى اثبات الواجب ضرورة كونه دليلاً مقدمة من مقدمات داللة فيكون أمر الافتقار بالعكس لا كما زعمه الشارح من أن دليل إثبات الواجب مفتقر الى ابطال التسلسل ( قوله واعلم انه يمكن الحج ) أعني ترك الشارح ذكره اما لان التسلسل لازم للدور وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم واما لانها يذكر ان معاً فذكر أحدهما مشعر بذكر الآخر ( قوله وهما باطلان ) لانه يستلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلته فإنه اذا كان المجموع علة للمجموع يكون علة لكل واحد من الجزأين اللذين هما علة للمجموع فيكون علة لنفسه وأملته وكذلك اذا كان كل واحد منهما علة للمجموع لانه يكون علة لنفسه وللامر الثاني الذي هو علة له فان علة المجموع علة لكل واحد من أجزائه وفي هذا المقام أبحاث كثيرة لا يليق بالمقام إيرادها ( قوله فيقطع التوقف الحج ) لعدم توقف ذلك الخارج على واحد منهما ( قوله البرهان السابق الحج ) اذ حاصله ان سلسلة المعلولات لا بد لها من علة خارجة فتنتهي السلسلة عندها وأما بطلان عدم تنهاى المعلولات فلا يدل عليه ( قوله وهي لا تكون الحج ) بعني ان العلة لا تكون الاجتماعية لان الكلام في العلة الموحدة وهي ما يجب اجتماعها مع المعلول حينئذ يكون الدليل المذكور مختصاً بالامور الاجتماعية أيضاً ( قوله وهذا البرهان الحج ) أى برهان التطبيق بم ابطال التسلسل في جانبي العلة والمعلولات الاجتماعية في الوجود اما مرتبة طبعاً كما في سلسلة العلة والمعلولات أو وضعاً كما في الابداد أو غير مرتبة كما في النفوس أو المتعاقبة كالحركات الفلكية واليه ذهب المتكلمون والحكاة اشتراطوا الاجتماع والترتيب فلا يجري عندهم فيما ليس فيه الترتيب والاجتماع ( قوله وبه يبطل عدم تنهاى النفوس الناطقة الحج ) أى برهان التطبيق يبطل عدم تنهاى النفوس الناطقة المفارقة الذي ذهب اليه أرسطو ومن تبعه وحيث قال ان النفس الناطقة قديمة بالتوحد وأفرادها المتعاقبة أزلا وأبداً حادثة بحدوث الابدان التي هي شروط فضلها من المبدأ القديم والمفارقة عن الابدان غير متناهية بل لا تنهاى للابدان التي أقاضت عليها لاستنادها الى انتضاء الادوار الفلكية التي لا تنهاى ولا استحالة في عدم تنهاىها أما الابدان فلانها متعاقبة على حسب تعاقب الحركات وأما النفوس فلانها اذا كانت باقية بعد المفارقة عن الابدان فيلزم اجتماع الامور الغير المتعاقبة في الوجود لكن ليس بينها ترتيب طبيعي ولا وضي وأما قيد

منها وذلك البعض المستند الى الواجب طرف ونهاية للسلسلة فيقطع التسلسل والاى وان لم يكن ذلك البعض المعلول للواجب طرفاً للسلسلة بل كان في أثناءها فلا يخلو اما أن يكون فوق الواجب ممكن أولاً وعلى الاول يلزم أن يكون الواجب معلولاً لذلك الممكن الذي فوقه ودخول ما فرض خارجاً وعلى الثاني يلزم دخول ما فرض خارجاً فقط اذ ليس للواجب علة حينئذ وأما اعتراضه على الزيادة فهو قوله ان المراد بالعلة هنا العلة التامة واذا كان الواجب في أثناء السلسلة فالتمكن الذي فوقه لا يكون علة تامة لذلك البعض بل العلة التامة له هو الواجب مع سائر العلة الذي فوق الواجب وذلك الممكن علة ناقصة له فلا يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد اهـ ( قوله لان الكلام في العلة الموحدة

وهي الحج ) لان علة الوجود أعني العلة الفاعلية له هي بينها علة البقاء فلا يمكن انفكاك المعلول عنها أصلاً بخلاف بالمفارقات العلة المعدة فلها يجب أنهاؤها عند وجود المعلول كما في الحركات الفلكية السابقة على الحركة الحالية ثم التحقيق الحكيم يقتضي أن مثل البناء ليس علة فاعلة للبناء بل حركانه علة معدة لوجود التركيب ابتداءً واما البقاء فاعلة فيه غيره فتدبر فإنه دقيق



( قوله لترتب تلك الازمنة الخ ) بحث بعض الافاضل في ذكر الترتيب هنا حيث قاله هذا الاستدلال ان كان على طريق الالزام للحكماء بأن يقال على تقدير اشتراط الترتيب في جريانه يبطل عدم التناهي فيها بهذا الطريق فلا يتم هذا عليهم لانهم شرطوا الاجماع في الوجود أيضاً والازمنة متعاقبة لاموجوده فضلاً عن الاجماع وان لم يكن على طريق الالزام لهم على ما ذهب اليه المتكلمون فغير تام أيضاً لانهم لم يشترطوا الترتيب ( قوله لان القائل بحدوث النفس قبل ( ٢١٩ ) البدن بعض المليون الخ )

بالمفارقة عن الابدان لان المتعلقة بالابدان متناهية عند أيضاً لتناهي الابدان ضرورة تنافي الابدان ( قوله لانها مرتبة الخ ) دليل لقوله وبه يبطل يعني برهان التطبيق يبطل عدم تنافي النفوس الناطقة بالمفارقة على تقدير اشتراط الترتيب في جريانه أيضاً كما ذهب اليه الحكماء لانها وان لم تكن مرتبة بحسب الذات لكنها مرتبة بحسب اضافتها الى الازمنة التي حدثت فيها لترتيب تلك الازمنة فنقول لو كانت النفوس الناطقة غير متناهية فلنفرض جملة مبتدئة مما حدثت في اليوم متصلة انى غير النهاية وجملة مبتدئة مما حدثت في الامس كذلك ثم يطبق بينهما على حسب تطبيق الازمنة فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم كون الناقص كالزائد والا فيلزم تنافيهما ( قوله وما ذكره بعض الافاضل الخ ) يعني ما ذكره بعض الافاضل في عدم جريانه في النفوس بالمفارقة بأن هذا انما يتم اذا كانت النفوس الحادثة في الازمنة المتعاقبة متساوية في العدد فبحسب تطبيق الازمنة المترتبة يحصل التطبيق بينهما لكنها ليست كذلك اذ قد تحدث جملة من النفوس في زمان وجملة أخرى أقل من الاولى أو أكثر في زمان آخر بحسب تفاوت الابدان الحادثة في العدد وقد تحدث آحاد النفوس في الازمنة مترتبة لتتحقق آحاد الابدان فيها حينئذ لا يحصل الانطباق في أفراد النفوس بالنطاق أجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما يدل على امتناع تطبيق فرد بفرد وهو غير لازم في التطبيق بل يكفي فيه تطبيق التناهي بالتناهي قل أو أكثر فيكون في النطاق النفوس انطباق أجزاء الزمان المترتبة وان كانت الأجزاء متفاوتة بحسب قلة الأفراد وكثرتها لان كل جملة من النفوس توجد في زمان واحد متناهية لان الابدان التي هي شروط حدوثها عند القائل بعدم تنافيهما متناهية لتناهي الابدان التي يشغلها الابدان ففي انطباق أجزاء الزمان يحصل انطباق التناهي من النفوس بالتناهي وهو كاف في جريان البرهان المذكور كما لا يخفى وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان هذا الاشتراط لا يتم على قول من ذهب الى أنها حادثة قبل حدوث الابدان لقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالنفي عام لان القائل بحدوث النفس قبل البدن بعض المليون وهم لا يقولون بعدم تنافيهما قبل ذهب بعض الحكماء الى قدمها بالشخص مع عدم تنافيهما وبرهان التطبيق على الوجه الذي قررره المحشي لا يبطل عدم تنافيهما على هذا المذهب انتهى أقول القائل بقدمها بالشخص أفلاطون ومن تبعه ولا يقول بعدم تنافيهما والقائل بقدمها بالتوابع مع عدم تنافيهما بافرادها المتعاقبة بتعاقب الابدان هو أرسلطو ومن تبعه فبهم عليه كما مر والقول بقدمها بالشخص مع عدم تنافيهما لم ينقل عن أحد من الحكماء في الكتب المشهورة اللهم الا أن يكون مذهبا مرجوحاً لا يهأ به ( قوله أي في

قلية الارواح للاجساد على تقدم إيجاد الملائكة على سائر أجزاء العالم لكن الاحوط تخصيص هذا السبق بروحه صلى الله عليه وآله وسلم وقد تعددت الروايات في كونه نبياً وآدم بين الماء والطين وأما ما في كلام كثير منهم بما يدل على عموم ارواح الانبياء والاولياء فله محامل حسنة منها فتأوهم في حقيقته صلى الله عليه وسلم فينسبون اليهم من أحواله وخصائصه كقول بعضهم ( عمر بن الفارض )

وأي وان كنت ابن آدم صورة قل فيه معني شاهد بأبوني



الجملة ( سواء كانت بجمعة مترتبة أو غير مترتبة أو متعاقبة هذا عند المتكلمين وأما عند الحكماء فلا يجري إلا في الموجودات البجمعة المترتبة قالوا إذا كانت الآحاد موجودة في نفس الأمر معاً وكان بينهما ترتيب فإذا جعل الأول من إحدى الجملتين بازاء الأول من الجملة الأخرى كان الثاني بازاء الثاني وهكذا ويتم التطبيق وإذا لم تكن موجودة معاً لم يتم لأن الأمور المتعاقبة معدومة لا يوجد منها في كل زمان إلا واحد في كل زمان يفرض التطابق لا يمكن إلا باعتبار فرض وجود الآحاد فلا تطابق فيها بحسب نفس الأمر فينقطع بانقطاع الاعتبار وكذا الأمور الموجودة البجمعة الغير مترتبة إذا لم يلزم من كون الأول بازاء الأول كون الثاني بازاء الثاني وهكذا إلا إذا لوحظ كل واحد من الأولي واعتبر بازاء كل واحد من الأخرى لكن استحضار النفس مالا نهاية له مفصلة محال فينقطع بانقطاع الاعتبار واستوضح ذلك بتوهم التطبيق بين الجليلين الممتدين على الاستواء وبين أعداد الحصى فإن في الأول إذا طبق أول أحدها بأول الآخر كان كافياً في وقوع أجزاء كل منهما بمقابلة أجزاء الأخرى بخلاف الحصى فإنه لا بد في تطبيقها من اعتبار التفصيل واعتراض عليه المتكلمون بأنه لا يخلو إما أن يتوقف التطبيق على ملاحظة الآحاد مفصلة وجعل كل جزء من أحدها بازاء جزء آخر أو يكفي ملاحظة وقوع أجزاء أحدها بازاء أجزاء الأخرى على سبيل الاجمال فإن كان الأول يلزم أن لا يجري في الأمور المترتبة لأن الذهن لا يقدر على ملاحظة الأمور الغير المتناهية مفصلاً سواء كانت بجمعة أولاً وأيضاً التطبيق بهذا الوجه بيم الموجود والمعدوم فلا وجه لتخصيصه بالموجودة وإن كان الثاني فهو متحقق في الأمور المتعاقبة أيضاً إذ يحكم العقل بعد ملاحظة الجملتين بحسباً اجمالاً بأنه إما أن يقع بازاء كل جزء من أحدها جزء من الأخرى أو لا يقع فعلى الأول يلزم التساوي وعلى الثاني يلزم التماهي ( قوله فيجري في الحركات الفلسفية ) هذا على مذهب المتكلمين ظاهر فإنها أكوانات متعددة وجود كل مسبوق بعدم الآخر وأما على تحقيق مذهب الحكماء من الحركة القديمة عندهم أعني الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى أمر واحد عارض للأفلاك مستمر من الأزل إلى الأبد لا تعدد فيه أصلاً فلا يجري فيها وكذا الحركة بمعنى القطع فإنه أمر موهوم لا وجود له عندهم أصلاً ( قوله فإنه ينقطع بانقطاع الوهم الخ ) يعني أن التطبيق لا يجري في الأمور الاعتبارية لأن في جريانه لا بد من تحقق آحاد السلسلة في نفس الأمر ليحصل العقل منها جملتين وفرض وقوع الانطباق بينهما فيلزم تناهي ما لا يتناهي في نفس الأمر أو تساوي ما كان ناقصاً فيه والأمور الاعتبارية لا تحقق لها لافي الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن لأن آحاد السلسلة الغير المتناهية لا يتحقق إلا بملاحظة مفصلاً إذ بالملاحظة الاجمالية لا تكون الآحاد حاصلة فيها إلا بوجود واحد وهو العلم الاجمالي المتعلق بها والذهن لا يقدر على استحضار مالا نهاية له مفصلاً فيه فينقطع ملاحظة الآحاد في حد فينقطع التطبيق ولا يلزم تناهي ما لا يتناهي في نفس الأمر لعدم تحققها فيه قال الشارح في شرح المقاصد والحق أن تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم تقابل جزء من هذه بجزء من تلك إنما هو بحسب العقل دون الخارج فإن كفى في أعام الدليل حكم العقل بأنه لا بد من أن يقع بازاء جزء من هذه جزء من تلك فالدليل جار في الأمور الاعتبارية والموجودة لأن للعقل أن يفرض ذلك في ملاحظة الآحاد في حد فينقطع السك

( قوله فلا يجري فيها الخ )

تعقبه بعض فضلاء المحققين بما حاصله أن الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى وإن كانت أمراً واحداً عارضاً للأفلاك مستمر من الأزل إلى الأبد وصفة شخصية موجودة في الخارج لا تعدد فيها أصلاً لكنها مع ذلك مستلزمة لتجددات انتقالية رضية بلا بداية وهي واسطة بين عالمي الحدوث والقدم فإما جيتان استمرار وعدم استمرار فمن حيث استمرارها مستند إلى القديم ومن حيث عدم الاستمرار أي من حيث التجدد والتعاقب لا إلى أول بصير شيئاً لقبضان الحوادث من القديم وعلى هذا يجري التطبيق في الحركة بمعنى التوسط جزماً



( قوله قبل أن نحصل الخ ) إنما حكاه بصفة التبريض لانه منظور فيه بأنه يقتضي وجوب وجود كل من الجملتين والتحقيق أنه لا يلزم ذلك على جميع المذاهب بل يكفي جملة واحدة موجودة يؤخذ ( ٢٢١ ) منها جملة أخرى مفروضة

على سبيل الاجمال وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة أجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة المجتمعة اذ لا سبيل للعقل الى ذلك انتهى كلامه قبل ان نحصل الجملتين والتطبيق وان كان بحسب العقل لكن اتحاد السلسلتين لا بد أن تكون موجودة لتكوين الجملتين موجودتين ويكون وقوع احد كل منهما بازاء الاخرى أمراً مؤكداً فيظهر من فرض وقوعه الخلف تأمل في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام ( قوله ولو سلم عدم الانقطاع الخ ) أى ولو سلم عدم انقطاع اعتبار العقل على سبيل التعاقب بأن تكون النفس قديمة ومتعلقة بالابدان الغير المنتهية على سبيل التناسخ فلا ضرر لان كل ما دخل تحت الوجود الوهمي بالملاحظة على سبيل التعاقب يكون متناهياً دائماً فالتطبيق لا يستلزم تناهي ما لا يتناهي ( قوله ونظيره نعم الجنان ) لان معنى لاتناهيها على ما مر عدم الانتهاء في الوجود الى حد لا يوجد فوقه آخر مع أن الموجود منه يكون متناهياً دائماً ( قوله لكن بشكل بالنسبة الى علم الله تعالى الخ ) حاصله ان مراتب الاعداد الغير المنتهية ونسبة الانطباق بينهما معلومة لله تعالى على سبيل التفصيل لشمول علمه الممكن والمتعنى ففى تقدير التطبيق يلزم تناهي ما ليس متناهياً في الوجود العلمي له تعالى هذا خلف ( قوله تأمل ) نقل عنه وجه التأمل ان علمه الشامل إنما يشمل ما لا يتمتع العلم به كما ان قدرته الشاملة إنما تشمل ما لا يتمتع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المنتهية مفصلة بمنوع انتهى فان قيل فيلزم الجهل على الله تعالى قات الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصح أن تعلق به تأمل ( قوله وتوضيحه الخ ) أى توضيح عدم ورود النقض على برهان التطبيق بالاعداد والمقدورات والمعلومات المشار اليه بقوله وذلك الخ أن التناهي واللاتناهي فرع الوجود سواء كان في الخارج أو في الذهن فالشيء بدون الوجود لا يتصف بالتناهي وعدمه فالاعداد والمعلومات والمقدورات مع قطع النظر عن الوجود لا يكون متناهياً ولا لا متناهياً والمتصف منها بالوجود ليس الاقدارات متناهياً أما في الذهن فلا بد ان يتقدر على استحضار ما لا يتناهي وأما في الخارج فلان كل ما هو موجود في الخارج متناه فكل تقدير لا يجزى التطبيق هنا لعدم كونها غير متناهية حتى يفرض الجملتان ويلزم تناهي ما لا يتناهي قال بعض الفضلاء كون التناهي واللاتناهي فرع الوجود محل تأمل بل الظاهر عدمه وأيضاً ان الاعداد من الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء انتهى كلامه أقول الجواب عن الاول ان التناهي واللاتناهي هنا ليس بمعنى الإيجاب والسلب بل بمعنى العدم والملكية اللذين لا يتصف بشيء منهما لواجب والنقطة والوحدة وموضوع العدم والملكية يكون وجودها في الجملة وعن الثاني ان هذا الجواب إنما هو على طريقة المتكلمين والاعداد عندهم من الامور الاعتبارية وأما عند الحكماء فعند جريان برهان التطبيق فيها لعدم الترتيب بينها لاعداد الوجود بناء على ما قالوا من أنه لا شيء من المراتب جزء لما فوقه بل كل مرتبة مركبة من وحدات مبنيها تلك المرتبة يدل على ما قلنا كلام السيد السند في شرح المواقف على ان المحقق الدواني ذكر في

والاوجه في الايراد أن يقال ان العقل لا يشتغل بما هو موهوم محض فلا بد هناك من أمر موجود يشتغل العقل بشأنه فاذا كانت السلسلة الغير المنتهية موجودة فرضاً فالعقل يفرض سلسلة أخرى مأخوذة منها وذلك ممكن على التقدير المذكور ثم يطبق يدهما وأما اذا لم تكن السلسلة موجودة فلا يشتغل بشأنه ولو فرضنا اشتغاله يكون هذيانا اذ الفرض من الاشتغال المذكور اثبات ان السلسلة الغير المنتهية غير موجودة وذلك حاصل ابولاً وهذا مرشحاتهم أصل الوجود في اجراء التطبيق ( قوله اللذين لا يتصف بشيء منهما الخ ) دليل انهما من قبيل الملكية والعدم لا الإيجاب والسلب فانهما لو كانا من قبيل الإيجاب والسلب لكان عدم اتصاف الواجب بهما ارتفاعاً للتقيضين ( قوله لعدم الترتيب بينها الخ ) ليس السبب ذلك والاصوب

أن يقال في الجواب ان المعترض ان أراد بكلامه أن الاعداد المنتهية من الموجودات الخارجية فسلم لكنه لا يبعد وإن أراد ان الموجود عند الحكماء في الخارج من الاعداد هو الاعداد الغير المنتهية فقاود



( قوله وان جعلها من اقسام الكم الخ ) جواب سؤال مقدر أي حيث قالوا ينقسم الكم الى منفصل كالعدد ومتصل قار كالخط والمسطح والجسم التعليمي وغير قار كالزمان والكم قسم من العرض النسم من الموجود فيكون العدد موجوداً ( قوله وبحيط بما لا يتناهي ) أي ولا يجري فيها التطبيق أما خارجاً فظاهر إذ الموجود منها في الخارج قدر محصور والمعدوم لا يصلح له وفاق وأما علماً فلما مر من تناهيها بالنسبة ( ٢٣٢ ) الى العلم المحيط ولان عدم التناهي إنما يضر عند عدم تناهي صور المعلومات المبني على

وجود الضور وهو غير مقرر عند المتكلمين حتى بالنسبة الى العلم الحادث فضلاً عن القديم بخلاف ما اذا كان العلم صفة حقيقية ذات اضافة لها تعلق أزلي بجميع الموجودات والمعدومات كلية كانت أو جزئية علماً تفصيلياً واحداً لا يتكرر بتكرار المعلومات ولا يتغير بتغيرها على ما حقه المتكلمون من مشكاة النبوة المعروضون عن مفاسد الفناء المتسكين بمزخرفات المنفسفة والتعير عن المحيط بالاجمال مما يرجف منه فؤاد الموفق وقد قل العلامة الثاني في شرح جوهرية التوحيد منع التعبير به وإيجاب التعبير بالتفصيل فلا يفرنك تعبير الحشي وفقاً للمحقق الدواني فإنه من آثاره أن الاتهام في الفلسفة على أن هذا كاه مبني على استحالة التسلسل

حواسي التجريد بان الاعداد من الامور الاعتبارية عند المحققين من الحكماء وان جعلها من اقسام الكم باعتبار فرض وجودها ( قوله وما يقال من أنها غير متناهية الخ ) جواب سؤال مقدر كأنه قيل اذا لم تكن الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناهية بنى من التقديرين فما معنى عدم تناهيها وحاصل الدفع ان اطلاق التناهي واللاتناهي عليها مجاز باعتبار أنها لو وجدت بأسرها لكانت غير متناهية \* قال بعض الفضلاء عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد كما في للمقدورات بل عدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بالفعل والا يلزم الجهل أقول إنما يلزم الجهل لو كان المراد أنها لا تنهي بحسب تعلق العلم الى حد وليس كذلك بل المراد ان العلم بما يمكن أن يتعلق العلم به فهو حاصل له تعالى بالفعل من غير أن يتوقف على أمر لكن تلك المعلومات لا تصنف بهذا الاعتبار بالتناهي واللاتناهي لكونها ما فرع الوجود بل انصافاً بعدم التناهي إنما هو باعتبار أنها لا تنهي في الوجود الى حد معين وأنها لو وجدت بأسرها لكانت غير متناهية ولا شك أنه لا يستلزم الجهل كما لا يخفى نعم يرد ان يقال ان علمه تعالى لما كان متعلقاً بمعلومات غير متناهية أمكن جريان التطبيق فيها باعتبار الوجود العلمي فيلزم تناهيها وقد مر الجواب عنه بأنه يجوز تعلق العلم بها على سبيل الاجمال ويكون التعلق بالفعل على سبيل التفصيل بمنع الوقوع فتكون متناهية بالنسبة الى علم الله تعالى وان كانت غير متناهية بالنسبة الى وجودها مفصلة \* واعلم ان ما قاله المعارض من أن عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد على الاطلاق غير صحيح ضرورة انه عالم بالجزئيات المتجددة على وفق تجديدها على ما هو رأي الاصحاب ولا شك ان الجزئيات المتجددة لا تنهي الى حد اذ نعيم الجنان لا انقطاع له فعدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بكلا المعنيين أي بالفعل وبمعنى عدم الانتهاء الى حد متحقق ولذا قال الشارح في شرح المقاصد ان علمه تعالى غير متناه بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه حد وبحيط بما لا يتناهي كراتب الاعداد ونعيم الجنان ( قوله فيه اشاره الخ ) يعني في غاية الوحدة في وجوب الوجود اشارة الى دفع استدراك توهم من ظاهر عبارة المصنف وهو ان الله علم الجزئي الحقيقي ثبوت الوحدة له ضروري اذ الجزئي الحقيقي لا يكون الا واحداً فلا معنى لذكرها وجعلها من مسائل الفن فانها لا تكون الا نظرية وبما حررنا امدفع ما قاله الفاضل الحشي من أن توهم الاستدراك جار في الصفات الآتية له تعالى أيضاً من الحي العلم السميع القادر لان هذه الصفات كانت مشهودة في ضمن هذا الاسم فلا حاجة الى ذكرها لان الصفات الآتية وان كانت مشهودة في ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية الثبوت له فلا بد من ذكرها وجعلها من مسائل الفن بخلاف ما نحن فيه ( قوله وحاصل الدفع ان المراد الخ ) يعني

في جانب المعلومات مثلها في جانب العلل المبينة على عام برهان التطبيق وقد صرح الشارح في التلويح بمنع حاصل الامرين وبأنها من جانب العلة عبرة بغير برهان التطبيق متفق عليها بين الملمين والفلاسفة وأشار الى بعضه في شرح المقاصد وشيد الفاضل محلي أركانه في حاشيته على التلويح والمواقف فعليك بعزب الاعتناء بما حرره لك والمراجعة ان كنت في ريب والله تبارك وتعالى أعلم اه من بعض الفضلاء



حاصل الدفع أن الضروري هو ثبوت الوحدة للجزئي الحقيقي في ذاته الشخصية دون صفته والمراد بالوحدة هنا الوحدة في صفته أعني وجوب الوجود لا في ذاته الذي هو جزئي حقيقي هذا تقرير ظاهر عبارة المحشي وأنت خبير بأن دفع التوهم بالعناية المذكورة أنفاً إنما يتم إذا كان المراد بلقطة الله في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى الجزئي الحقيقي وأما إذا كان المراد به واجب الوجود مطلقاً على ما بينه الشارح فينبذ بكون وصفه بالواحد بمزلة وصف الواجب به فالتوهم المذكور مندفع بتلك الإرادة لا بإرادة الوحدة في صفة الواجب إذ يقال حينئذ ليس المراد بالله الجزئي الحقيقي حتى يكون ثبوت الوحدة له ضرورياً بل واجب الوجود مطلقاً وثبوت وحدانيته يحتاج إلى الدليل قالوا وجه إن يقال فيه إشارة إلى أن التوحيد هو عدم اعتقاد الشركة في وجوب الوجود على ما قال في شرح المقاصد من أن التوحيد عبارة عن عدم اعتقاد الشريك في الألوهية وخواصها وأراد بالألوهية وجوب الوجود وبخواصها الأمور المنفردة عليه من كونه خالقاً للأجسام مدبراً للعالم مستحقاً للعبادة ( قوله وهذا التوهم مع دفعه الخ ) قيل هذا على تقدير أن يكون هو الشأن والله مبتدأ واحد خبره فينبذ برد أن الله علم للجزئي الحقيقي ثبوت الوحدة له ضروري فلا فائدة للحكم ويدفع بأن المراد وحدته في صفة الوجوب وما يتفرع عليه من استحقاق العبادة وخلق العالم وتديره لافي ذاته رداً على الكفار الذين اعتقدوا اشتراك معبوداتهم له تعالى في الأمور المذكورة وأما إذا كان ضمير هو مبتدأ راجعاً إلى الذي سألتموني والله خبره واحد بدلاً منه أو خبراً بعد خبر على ما في الكشف عن ابن عباس رضي الله عنهما قالت قرشي يا محمد صف لنا ربك الذي ندعونا إليه فزلت يعني الذي سألتموني عن صفته هو الله أحد فلا يتأتى التوهم المذكور كما لا يخفى ( قوله فلا يرد احتمال أن يكون الخ ) يعني إذا كان المراد بالإلهين الصالحين القادرين على الكمال لا يرد منع الملازمة بأن معنى الإله واجب الوجود على ماسر ولا يلزم من إمكان الواجبين إمكان التامع بينهما إنما يلزم لو كانا صانعين قادرين على الكمال لكن لم لا يجوز أن يكون أحدهما قادراً كاملاً والآخر بخلافه بأن يكون معطلاً أو موجباً أو ناقصاً وحينئذ لا يمكن التامع بينهما إما على تقدير كون أحدهما معطلاً أو ناقصاً فظاهر وإما على تقدير كونه موجباً فإلانه يجوز أن يكون الآثار الصادرة عنه بطريق الإيجاب هي الآثار الصادرة عن الآخر بتوسط القدرة فإن قيل يجوز استناد التقيضين في الوقتين إلى القادر ولا يجوز إلى الموجب لأن مقتضى الذات لا يكون إلا أحدهما قلت يجوز بتوسط شروط خاصة فيجوز أن يكون اختيار الواجب المختار شرطاً لإيجاده بالاتضاء فكل ما يختاره المختار يكون مقتضى الذات الموجب بالإيجاب ( قوله فقله في تقرير المدعي الخ ) أي إذا كان المراد بالإلهين في الدليل الصانعين القادرين على الكمال فقله لا يمكن الخ محل تأمل لأنه يدل على أن المدعي نفي تعدد الواجب مطلقاً والدليل المذكور إنما يدل على نفي تعدد الصانع القادر على الكمال الذي هو أخص من الواجب مطلقاً ( قوله إلا أن يقال الخ ) أي إلا أن يخص المدعي أيضاً ويقال إن المراد بقوله ولا يمكن أن يصدق الخ الوجوب على وجه الصنع والقدرة الكاملة فينبذ بكون الدليل مطابقاً للمدعي ( قوله أو يقال الخ ) أي أو لا يخص المدعي بل يترك على حاله ويبين استلزام الدليل بأن التعطل والإيجاب وتقصان القدرة نقصان يجب تنزيه الواجب عنها فلا

( قوله قبل هذا على تقدير الخ ) لعله حكاه بصيغة التعريض لما يرد عليه أما أولاً فلأن الضمير إذا كان للشأن فلا معنى لإرادة الجزئي الحقيقي من لفظ الله مع قطع النظر عن اتصافه بأوصافه إذا لا شأن فيه حتى يتوهم الاستدراك ويحتاج إلى الدفع المذكور بل الشأن إنما هو في كون الذات الواجب الوجود موصوفاً بالأحادية في ذاته وصفاته ولا يخفى أنه لا يتصور في هذا المعنى استدراك أصلاً وأما ثانياً فلأن السؤال إذا كان عن الوصف وكان قوله تعالى هو الله أحد جواباً له فلا يكون المراد بلفظ الله حينئذ كونه خبر الذات فقط إذ هو خلاف وضعه بل المراد الذات مع الوصف ولذا احتاج إلى الإبدال بقوله أحد أو إلى خبر بعد خبر على ما أشار إليه الكشف وفي هذا يتوهم الاستدراك أيضاً فلا وجه لتخصيصه بصورة الشأن



( قوله ولا شك أن إيجاب الكمالات الخ ) أي التي لا يد منها كما يدل عليه الحال والمقال فلا يرد قوله إلا في إفاضة الوجود الخ لان وجود الممكنات وعدمها سواء بالنسبة إليه تعالى لانه غني عن العالمين فلا تغتر بقول الحنثي السيل الكوني فانه مأخوذ من خرافات المنزلة الموحيين ( ٢٢٤ ) عليه تعالى الاصلح وخیالات الفلاسفة الفائلين بالنظام الا كمل كمنه الا في

يكون الموجب والممطل وناقص القدرة واجباً فالواجب لا يكون الا صانعاً قادراً على الكمال فلو أمكن واحياناً لا يمكن صانعان قادران عن الكمال فأمكن التماثل بينهما ( قوله لكن يرد هذا الخ ) أي لكن يرد على هذا البيان انه لو كان الإيجاب نقصاً فلم قلتم بأن صفاته تعالى قديمة صادرة عنه تعالى بطريق الإيجاب قبل ذاته تعالى ليست فاعلة لصفاته تعالى حتى يلزم أن يكون تعالى موجباً بالنسبة إليها أو مختاراً اذ علة الافتقار عندهم هو الحدوث وصفاته تعالى ليست بمحدثة فلا يكون لها فاعلاً ولا يخفى انه ليس بشيء لانه اذا لم يكن مستنداً الى ذاته تعالى يلزم تعدد الواجب لذاته اذ كل موجود لا يخلو من أن يكون وجوده من ذاته أو من غيره فاذا اتفق الثاني تعين الاول ويلزم الوجوب ولذا قال في شرح المقاصد استناد الصفات عند من ينبت لها ليس الا بطريق الإيجاب وقولهم علة الاحتياج هو الحدوث ينبغي أن يخص بما عدا الصفات وسبجي في مباحث الصفات كلام لا يليق بهذا المقام ( قوله والفرق بين الخ ) يعني ان بيان الفرق بين إيجاب الصفات وبين إيجاب ماعداها بأن الاول كمال والثاني نقص مشكل قبل الفرق واضح لان صفات الواجب كمالات له لان الخلو عنها نقص بخلاف غيرها ولا شك في أن إيجاب الكمالات لا يكون نقصاً بخلاف إيجاب غير الكمالات أقول إفاضة الوجود على الممكنات خير وكمال فيلزم أن يكون بطريق الإيجاب والقول بأن كمال السلطة يقتضي أن يكون الواجب قبل كل شيء وبعده بما لا يعتد به في المقامات الیقينية على أن كون الخلو عن الصفات نقصاً في ذاته تعالى ممنوع لا بد له من دليل ( قوله هنا بحثان الاول التقص الخ ) أي في هذا الدليل بحثان الاول التقص الاجمالي بأن يقال دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح لانه جار في هذه المادة مع تخلف المدلول عنه أو لانه يستلزم المحمول أعني عدم وجود الواجب المختار بأن يقال لو أمكن الواجب المختار لا يمكن تعلق ارادته باعدام ماصدر عن ذاته بطريق الإيجاب أعني صفاته تعالى لكونه أمراً ممكناً في نفسه وكل ممكن مقدور الله تعالى فلا يخلو اما أن يحصل كل من مقتضى اقتاداته وجود تلك الصفة ومقتضى الارادة أعني عدمها فيلزم اجتماع التقيضين وانه محمول أو لا يحصل احدهما فلا يخلو اما أن لا يحصل مقتضى الارادة فيلزم عجز الواجب للمنافي للالوهية أو لا يحصل مقتضى الذات فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو باطل أجاب بعض الفضلاء باننا نختار أنه لا يحصل مقتضى الارادة فقولكم يلزم العجز فذا لان لم لزوم العجز للمنافي للالوهية لان ذلك العجز والانسداد جاء من قبل ذاته والعجز الذي من قبل الذات لا ينافي الالوهية بل للمنافي أنها العجز الذي يكون لسد الغير طريق القدرة عليه ( قوله والثاني الحل ) أي البحث الثاني التقص التفصيلي أعني منع مقدمة معينة وهو لزوم العجز يعني لان لم انه لو حصل مراد أحدهما دون الآخر يلزم عجز الآخر لما أن عدم القدرة على المنع بالغير ليس بعجز لانه ليس محلاً لقدرة اذ هي تتعلق بالممكنات الصرفة الا يرى انه تعالى لا يقدر على اعدام المعلول مع

في العلوية اه من بعض الفضلاء ( قوله والقول بأن كمال السلطة الخ ) جواب دخلين مقدرين كانه قيل ما قاله القيل من الفرق لان الكمال له تعالى هو وجوده قبل أن يوجد أحد غيره وإيجاب وجود الممكنات ينافضه بخلاف إيجابه في صفاته العلوية وأيضاً عدم إيجاب الصفات يستلزم التقص وهو جواز الخلو عنها بخلاف وجود الممكنات فأشار الى جواب الاول بقوله والقول بأن كمال السلطة الخ والى جواب الثاني بقوله على أن كون الخلو نقصاً الخ أقول والحق ما قاله القيل وان ما قاله الحنثي هنا باطل مترشح اليه من التباس ملك الملائكة بالفلاسفة عليه ومن الغفلة عن أن ما جنح اليه يستلزم قدم العالم المستلزم لمفاسد لا تحصى منها نفي الحشر والحساب والله سبحانه

وتعالى أعلم اه من بعض محقق المتكلمين ( قوله لا بد له من دليل الخ ) ونحن نقول أي دليل أقول وأدل من وجود توصيفه تعالى لذاته بصفات الكمال وتنزيهه عما لا يليق بشأه في محال عديدة ومواقع متعددة وأي شاهد أعدل من اجتماع الفرق الناجية على انصافه بصفات الكمال وتنزيهه عن سمات النقص فاذا خلا ذاته من الكمال فن أن يفيض الكمال على أهلها



(قوله وفيه أنه يلزم الخ) مدفوع لأننا لانسلم اللزوم المذكور لأن الواجب من جملة العلة التامة فلا قدرة حينئذ على الاعدام ولا عجز حتى يلزم التخلف المذكور إذ الواجب تعلقت ارادته بإيجاده فكيف (٢٢٥) تتعلق ارادته بذلك باعدامه

(قوله لأن ما يقتضيه الذات

بطريق الإيجاب مقدم

الخ) أي مقدم بالزمان

أو بالرتبة لأن تعلق

الارادة وإن كان حادثاً كما

هو المشهور فإيجاب الذات

مقدم عليه بالزمان وإن

كان أزلياً كما ذهب إليه

المحققون فالرتبة لأن

الواجب لما كان قاعلاً مختاراً

في أفعاله وموجباً في صفاته

أمكن عدم تعلق الارادة

في نفسها ولم يمكن عدم إيجاب

صفاته التي الخلو عنها نقص

يستحيل في حقه تعالى

فإيجاب الصفة سواء كان

بالذات كما في إيجاب صفة

الحياة أو بالواسطة كما في

إيجاب غيرها مقدم على تعلق

الارادة اه كنسوى (قوله

وفيه أنه لو كان المنق الخ)

فيه أولاً أنه يشعر بأن

الحشي أصاصرف التضاد

عن معناه الاصطلاحي

لكونه غير ثابت بين المرادين

وهو إنما صرفه عن معناه

الاصطلاحي لأجل تطبيق

الدليل على دعواه ليس

الاً وثانياً أننا لانسلم أنه إذا

كان المنق بين الارادتين

ليس بين الحركة والسكون

وجود علته التامة ولا شك أن ارادة أحد الالهين وجود الحركة مثلاً تحيل عدمه ونجمه متمماً  
فعدم قدرة الآخر عليه لا يكون عجزاً أجاب عنه بعض الفضلاء بأن عدم القدرة على الممكن الذاتي  
بناء على سد الغير طريق القدرة عليه عجز مناف للالهية ولا شك أن عدم القدرة على اعدام المعلوم  
للممكن الذاتي بواسطة وجود العلة التامة هو ليس إلا العجز لتعجز الغير إياه انتهى كلامه وفيه أنه  
يلزم على هذا أن يكون الواجب قادراً على اعدام المعلوم مع وجود علته التامة دفماً للعجز وهذا  
يستلزم جواز تخلف المعلوم عن علته التامة وهو خلاف مقرر القوم تأمل (قوله والجواب الخ)  
هذا جواب بتلخيص الدليل بحيث لا يجري في مادة النقض فلا يرد عليه المنع يعني أما فرض تعلق  
ارادة الالهين معاً ونقول أن المراد أنه لو أمكن الالهان لا يمكن التنازع يريد أحدهما حركة زيد  
في زمان ارادة الآخر سكونه ولا شك أنه لا يجري في صورة النقض لأن ما يقتضيه الذات مقدم على  
ما يقتضيه بتوسط الارادة (قوله ولا يتم الحل المذكور أيضاً) لأن كل واحد من تعلق الارادتين  
حينئذ يكون بالممكن الصرف لعدم تقدم أحدهما على الآخر (قوله أي لا مانع الخ) يعني أن المراد  
بالتضاد المعنى القوي وهو المناقات مطلقاً دون المعنى الاصطلاحي لما سيجي وان الكلام على  
حذف المضاف أعني لفظ التعلق لأن الكلام فيه حيث قال وكذا تعلق الارادة بكل منهما أمر  
يمكن في نفسه (قوله ولم يرد بالتضاد الخ) يعني لم يرد بالتضاد كون الامرين الموجودين بحيث  
لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة ولا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر لأن حصول  
الضدين في محلين جائز فعلى تقدير تحقق التضاد بين تعلقيهما لا خلل في صحة الدليل لتغير متعلقيهما  
ضرورة كون متعلق أحدهما السكون ومتعلق الآخر الحركة فيجوز حصول ذينك التعلقين وبهم  
الدليل بلا حاجة الى نفي التضاد بينهما (قوله وأيضاً المانع الخ) أي وأيضاً يرد على تقدير ارادة  
المعنى الاصطلاحي أن المانع من الاجتماع في محل واحد لا ينحصر في التضاد فإن كل واحد من  
التضاد والعدم والملكة والإيجاب والسلب أيضاً مانع من الاجتماع فتفي التضاد بين تعلقي الارادتين  
لا يكفي في جواز اجتماعهما قال بعض الأفاضل خص التضاد بالتفي لأن التعلقين وجوديان فلو ثبت  
بينهما تناف لكانا متضادين وفيه أنه لو كان المتقي بين التعلقين التضاد لكان المثبت بين المرادين  
أعني الحركة والسكون إياه أيضاً وليس كذلك كما لا يخفى (قوله أي دليلهما الخ) يعني ليس المراد  
بالامارة الدليل الظني حتى يرد بأن الظني لا يفيد في المطالب البقينة خصوصاً في اثبات التوحيد  
(قوله إذ يلزم الخ) أي يلزم العجز الاحتياج الى الغير في تنفيذ القدرة وعدم سد الغير طريقه  
والاحتياج الى الغير مطلقاً سواء كان في الوجود أو في الإيجاد أو في شيء آخر نقص يستحيل على  
ذات الواجب فإن الاجتماع منعقد على أن وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل نقصان وإذا  
كان الاحتياج مستجيلاً على ذات واجب الوجود لا يكون العاجز واجباً فيكون حادثاً وممكناً  
وبما قرره الحشي إندفع ما قبل من أن اللازم الاحتياج في الإيجاد وهو لا يستلزم الحدوث والامكان  
بل المستلزم له الاحتياج في الوجود وهو غير لازم لكن يرد عليه أن هذا إنما يتم على من يقول

(٢٢٦ — حواشي العوائد أول) التضاد كان المثبت بين المرادين إياه ولو سلم فلا سلم أنه ليس بين الحركة والسكون

تضاد وكيف لا يكون بينهما التضاد وهو مذهب المتكلمين فتدبر



( قوله حاصله انا لا نسلم الخ ) ان قلت اذا كان الدليل لا يعارضه المذهب المنصور وهو مذهب أهل السنة فما وجه هذا السؤال قلنا لما كان هذا البرهان ( ٢٢٦ ) مشتركاً بين المتكلمين جميعهم سواء أهل المعتزلة وغيرهم وكان بينهم نزاع في أن الأمر

بحجية الاجماع وانا لا نسلم أن الاحتياج مطلقاً نقص فان الواجب يحتاج في ايجاده الى امكان المعلوم تأمل ولا يخفى عليك أن قول الشارع وهو من اشارة الحدوث يدل على أن المدعى اثبات عدم تعدد الواجب مطلقاً والا فلا حاجة الى هذه المقدمات لانه اذا لزم العجز ثبت امتناع وجود الصانعين القادرين على الكمال فتفسير قوله لو أمكن الهان بقوله أي صانعان قادران على الكمال ليس بشئ ( قوله ان قلت الخ ) حاصله انا لا نسلم ان عدم حصول مراد احدهما يستلزم عجزه والا لزم أن يقول المعتزلة بعجزه تعالى لانهم قائلون بأن الله تعالى أراد طاعة الفاسق وإيمان الكافر ومع ذلك لا يحصل ( قوله قلت العجز تخلف الخ ) حاصله ان المعتزلة لم يقولوا بعجزه تعالى لان الارادة عندهم قهريان ارادة قهر لا يجوز التخلف عنها وارادة التفويض يجوز التخلف عنها والمتعلق بطاعة الفاسق وإيمان الكافر هي التفويضية دون القسرية فلا اشكال ( قوله وهو لا يستلزم اتقاء المصنوع الخ ) يعني ان امكان التامع لكونه محالاً انما يستلزم أن يكون التعدد المستلزم له محالاً لا أن لا يوجد مصنوع بالفعل لجواز أن يوجد بارادة أحدهما ابتداء من غير وقوع التامع فان الامكان لا يستلزم الوقوع فعلى هذا التقدير ضيق قوله وهو لا يستلزم الخ راجع الى امكان التامع ويحتمل أن يكون راجعاً الى عدم تعدد الصانع فالمعنى أن التامع انما يستلزم عدم تعدد الصانع وهذا لا يستلزم اتقاء المصنوع بل المستلزم له هو أن لا يكون واحد منهما صانعاً بمعنى السلب الكلى الذي يستلزمه وقوع التامع ومآل الجواب على كلا التقديرين واحد وهو منع الملازمة كما لا يخفى تأمل فانه دقيق ( قوله وهذا الجواب مبني على الخ ) يعني أن الظاهر المتبادر من قوله عدم تكونهما عدم التكون بالفعل اذ حاصل الجواب على ما عرفت انا لا نسلم ان امكان التامع يستلزم عدم تكونهما بالفعل فان امكان التامع لا يستلزم وقوعه فيجوز أن يوجد بارادة أحدهما قبل وقوعه ( قوله فمضى قوله الخ ) أي اذا عرفت أن هذا الجواب مبني على الظاهر فاعلم ان معنى الملازمة انه يمكن ان لا يبنى على الظاهر المتبادر بل يفضل ويقال ان أردتم بلزوم عدم التكون عدم التكون بالفعل فيمنع الملازمة فان المستلزم له الوقوع لا الامكان فيجوز أن يوجد بارادة أحدهما قبل وقوعه وان أردتم به عدم التكون بالامكان فالملازمة مسلمة فان امكان التامع يستلزم امكان عدم التكون لكن لا نسلم بطلان اللازم بل لا بد له من دليل ( قوله فتدبر ) أي تدبر فيما قلنا من تحرير الملازمة حتى يظهر لك انه يستلزم دفع ما قيل ان ماسبق على الملازمة منع الملازمة فلا معنى لاراده بينه في الملازمة ( قوله لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض ) أي لم يتكونا بالفعل كما هو الظاهر المتبادر ( قوله وأما الثالث الخ ) لان مقتضى القادرية ذات الاله ومعصم المقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية فاندفع ما قيل انه يجوز أن يكون لبعض الممكنات خصوصية بالنسبة الى احدهما فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ( قوله ويرد عليه أن التردد الخ ) يعني ان التردد المذكور بقوله لان تكونهما اما بمجموع الخ اما على تقدير التامع المفروض بأن يكون تحرير الدليل هكذا لو أمكن الهان لم يتكون السماء والارض لانه يمكن التامع بينهما في ايجادهما بأن يريد كل واحد من الالهين

مغايير للارادة كما ذهب اليه أهل السنة أولاً كما ذهب اليه المعتزلة لقولهم ان الله تعالى أمر بالطاعة للفاسق وبالإيمان للكافر وأرادها منهما ولا يحصل ورد على البرهان المذكور هذا السؤال المبني على مذهب أهل الاعزال الذين هم طائفة من المتكلمين المشترك بينهم هذا الدليل فلا ينوهم أن المتكلمين أمم خاص بأهل السنة فحسب تقدير ( قوله فاندفع ما قيل الخ ) قال بعض الاعلام وعلى هذا يبنى بعضهم برهاناً توحيدياً كما نقله الفاضل المحتفي في الحواشي التوفيقية حيث قال ومنهم من استدل على ذلك بأنه لو وجد الهان وينصفان لا محالة بصفات الالهية لكان نسبة جميع المقدورات اليهما على السوية اذ مقتضى القدرة ذاتهما وللمقدورية الامكان أو الحدوث فيمكن قصدهما الى ايجاد مقدور وحينئذ اما أن يقع بهما فيلزم مقدور بين قادرين وانه محال أو أحدهما فيلزم الترجيح

ايجادهما

بلا مرجح ثم قال والاحسن أن يقال لو كان في العالم صانعان لكان محتاجاً الى كل منهما أو مستغنياً عنهما لكونهما مبدئين مستقلين واللازم باطل بالضرورة فكذا الملتزم اهـ



أبجادهما على سبيل الاستقلال فلي تقدر التامع تكونهما أما بمجموع القدرتين فيلزم نقص قدرتهما لأن  
 أرادتهما قد تعلقت بأبجادهما على سبيل الاستقلال والقدرة لم تف به أو بكل منهما فيلزم التوارد أو  
 بأحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح فحينئذ يرد عليه منع الملازمة بأننا لا نسلم أنه لو تعدد الآله لم  
 يتكون السماء والأرض لأن وجود الألهين لا يستلزم وقوع التامع في الإيجاد عقلاً حتى يلزم المحال  
 بل إمكانه وهو لا يستلزم الوقوع فيجوز أن يتكونا قبل وقوع التامع بإرادة واحد منهما أو بتفويض  
 أحدهما إلى الآخر وأما قال عقلاً لأن تعدد الحاكمين المستقلين يستلزم وقوع التامع في الحكم  
 عادة على ما في الشرح (قوله وأما على الإطلاق الخ) يعني أن التردد المذكور إما أن يكون على  
 الإطلاق بدون اعتبار التامع على ما هو الظاهر القريب إلى الفهم الغير المحتاج إلى البيان فحينئذ نختار  
 الشق الأول وهو أن تكونهما واقع بمجموع القدرتين وقولكم أنه يتنافى كمال القدرة قلنا يجوز أن  
 يكون وقوعه بمجموع القدرتين بحيث يتعلق الإرادة على هذا الوجه أي بأن يكون للقدرة الأخرى مدخل  
 فيه وهذا لا يتنافى كمال القدرة في نفسها وأما المتنافي له أن يتعلق الإرادة بوجود المقدور بحيث لا يكون  
 للقدرة الأخرى مدخل فيه وكان واقعاً بمجموعهما فإنه يلزم نقصان القدرة لأن كمال القدرة إنما يكون  
 على وفق الإرادة (قوله كما في أفعال العباد عند الأستاذ) فإنه ذهب إلى أن أفعال العباد وأفعاله  
 بمجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد وأن كانت كاملة كافية في حصولها إلا أن إرادته  
 تعالى تعلقت بأن يكون لقدرة العبد أيضاً مدخل فيها (قوله وكذا يمكن اختبار الثالث) وهو أن يكون  
 التكون بأحدهما ولا نسلم أنه يستلزم الترجيح بلا مرجح لم لا يجوز أن يكون المرجح إرادة أحدهما  
 الوجود بنسبة قدرة الآخر أو تفويض أحدهما إرادة تكون جميع الأمور إلى الآخر وكذا  
 يجوز أن يكون كل منهما مستقلاً في الإيجاد لكن أراد أحدهما وجوده فوجد ولم يرد الآخر  
 وجوده ولا عسديه ولا استحالة في ذلك (قوله والتحقيق في هذا الخ) أي التحقيق في أن  
 الآية حجة قطعية أو افتراضية أنه ان حمل الآية على نفي تعدد الصانع مطلقاً سواء كان مؤثراً بالفعل  
 أولاً فهي افتراضية لا تفيد القطع فإنه سواء أريد لفساد الخروج عن هذا النظام أو عدم التكون  
 بحد منع الملازمة أن أريد بالفعل ومنع انتفاء اللازم أن أريد بالإمكان على ما بينه الشارح لكن  
 الظاهر من منطوق الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والأرض حيث قال الله تعالى  
 (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) فإنه ليس المراد بالطرفية المعنى الحقيقي أعني التمكن لأن  
 الآله منزوعة عن التمكن فيكون المراد التصرف والتأثير فيهما والمعنى أنه لو كان المؤثر فيهما آلهة  
 لفسدتا أي لم تكونا فالحق حينئذ أن الملازمة قطعية والآية حجة قطعية إذ تأثير الألهين في تكوينهما  
 على سبيل التوارد بأن يوجد بكل منهما على حدة محال لامتناع التوارد فتأثيرهما في تكوينهما إما على  
 سبيل الاجتماع بأن يكون تكوينهما بمجموع قدرتهما أو على سبيل التوزيع والتقسيم بأن يكون المؤثر  
 في بعض منهما الله وفي بعض آخر آله آخر فنقول لو أمكن الهان مؤثران فيهما على سبيل التوزيع  
 أو الاجتماع لا يمكن التامع بينهما ضرورة كون كل منهما صانعاً تام القدرة لكن إمكان التامع محال  
 لاستلزامه المحال فلا يكون أحدهما صانعاً وإذا لم يكن أحدهما صانعاً يلزم انعدام كل من السماء  
 والأرض وعدم وجوده إن كان التأثير على سبيل الاجتماع ضرورة انعدام جزءه علة لكل المستلزم

(قوله فإنه ذهب إلى أن  
 أفعال العباد الخ) ظاهر أن  
 هذا يؤيد المنع وليس  
 كذلك لأن الفعل وإن كان  
 بمجموع القدرتين لكن  
 لا يشك عاقل في كون  
 قدرة العبد مخلوقة وناقصة  
 وإذا ليس كذلك فيما نحن  
 فيه ألا يرى أنه لا يوجد  
 كل ما أراد العبد بخلاف  
 كل ما أراد الآله فحينئذ  
 إذا تعدد الآله يتصف كل  
 منهما بقدرة غالبة فكيف  
 يقاس هذا على مذهب  
 الأستاذ بعد تقدير تماميته  
 فليتأمل

م في إشارة إلى  
 الجواب بانه مستلزم  
 اجتماع القدرتين  
 على التدوير  
 فقط لا  
 بجميع أفعالهما  
 ١٢



لا نعدم عنه أو انعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع لا انتفاء عنه التامة فعلى تقدير تعدد المؤثر في العالم يلزم أن يفسد العالم بمعنى ان لا يوجد هذا الحسوس لان التعدد يستلزم امكان التامع المستلزم لان لا يكون أحدهما صانعاً المستلزم لعدم تكون العالم كلا على تقدير الاجتماع وبعضاً على تقدير التوزيع فعلى قوله فيلزم انعدام الكل الخ أنه على تقدير ان يكون التأثير على سبيل الاجتماع أو التوزيع يلزم عدم وجود الكل أو البعض عند عدم كون أحدهما صانعاً الذي يستلزمه امكان التامع الذي يستلزمه تعدد الصانع وبما حررنا لك ظهر ان ما قاله المحشي المدقق فيه انه يجوز ان لا بعدم كون أحدهما صانعاً فلا يلزم انعدام الكل ولا البعض وان أريد انه يلزم انعدام الكل أو البعض بالامكان فانتفاء اللازم ممنوع ليس بشئ منشاء قلة التدبير فان عدم كون أحدهما صانعاً لازم لامكان التامع الذي هو لازم لامكان التعدد كما لا يخفى والفاضل الجليلي لم يحجج حول المقصود فوقع فيها وقع واعلم انه يمكن حمل قوله لا يقال الملازمة قطعية على هذا التوجيه وحينئذ لا يتم الجواب المذكور كما لا يخفى على المتأمل وهذا نهاية ما ينسب لي من تحرير الكلام وتقرير المرام بعون الله الملك العلام ( قوله ويمكن أن يوجه الملازمة الخ ) أي يمكن توجيه الملازمة في الآية بحيث يفيد نفي تعدد الصانع على سبيل القطع مطلقاً سواء كان مؤثراً بالفعل أولاً وهو أن يقال المراد بالفساد عدم التكون بالتامع والمعنى لو أمكن تعدد الواجب الذي من شأنه التأثير والايحاد لم يكن العالم ممكناً فضلاً عن أن يكون موجوداً لأن وجوده فرع امكانه لكونه حادثاً والا أي وان كان العالم ممكناً حين تعدد الواجب لامكان التامع بينهما ضرورة كون كل منهما قادراً تاماً ونحقق مصحح مقدوريتها أعني امكان المصنوع لكن امكان التامع محال لاستلزامه المحال على مياسر فلا يكون العالم ممكناً لان امكان التامع لازم لمجموع الامرين أعني العدد وامكان شئ من الاشياء فاذا كان العدد مفروضاً يلزم ان لا يكون شئ من الاشياء ممكناً حتى يلزم امكان التامع الذي هو محال وبما حررنا اندفع ما قيل ان عدم امكان العالم لا يستلزم انتفاء بمعنى عدم التكون لجواز كونه واجباً لان كون العالم واجباً معلوم بطلانه مما سبق من كونه بجميع أجزائه حادثاً اذ الواجب لا يكون حادثاً ولا يخفى عليك انه يمكن حمل ما نقله المحشي من شرح المقاصد على هذا التوجيه بان يكون المراد بقوله لم يتكون السماء والارض لم يمكن تكونهما ويكون التردد على تقدير التامع الفرضي وهذا ظاهر عند المتأمل ( قوله لو أريد باللازم الخ ) نقل عنه تقرير الدليل هكذا لو وجد صانعاً لا يمكن التامع بان يريد كل منهما ايحاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن ان لا يوجد المصنوع مع وجود علته التامة وهي ارادة كل منهما لا متاع ان يوجد بهما أو بكل منهما أو باحدهما لكن حمل الفساد في الآية على هذا المعنى مما لا يخفى بعده انتهى كلامه ( قوله لا متاع الخ ) دليل لقوله فامكن ان لا يوجد المصنوع ووجه البعد ان ارادة عدم التكون من الفساد خلاف الظاهر فكيف بقيد بالامكان ثم بقيد بمنع وجود علته التامة ( قوله لم الامر ) يعني لم أمر الدليل وكونه حجة قطعية لتحقيق الملازمة وانتفاء اللازم قطعاً أما الملازمة فلان التعدد يستلزم امكان التامع وهو يستلزم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة وأما انتفاء اللازم فلما قرر من ان عدم المعلول مع وجود علته التامة ممتنع والا لم يكن العلة التامة تامة ( قوله فيلزم الخ ) اذا كان كلمة لولا قيد الا الدلالة على ان انتفاء الثاني لا انتفاء الاول في الزمان

حاصله ان عدم كون العالم واجباً ملحوظ في الدليل وان كان متروكاً على أن المقصود ههنا الاستدلال بالآثار على وجدة المؤثر فلا وجه لهذا الجواز قطعاً ولوثقت لصرحت به في الدليل بأن يقول لو تعدد الواجب فاما أن يكون العالم واجباً وهو محال اذ ثبت حدونه بالبرهان اذ يكون ممكناً وهو محال لانه يلزم امكان التامع الخ ( قوله ووجه البعد الخ ) محصله ان البعد من وجوه الاول ارادة عدم التكون من الفساد مع ان الظاهر منه هو الخروج عن النظام المشاهد الثاني بقيد بعبء بقيد الامكان الثالث بقيد بعبء أيضاً مع وجود العلة التامة هذا تقرير وجه البعد لكن بحث فيه بعضهم بقوله ان كلاماً ذكر في توجيه البعد وجه بعد أما الاول والثاني فلان عدم التكون بالامكان من محتملات اللفظ وأما الثالث فهو وان لم يكن من محتملات اللفظ لكونه اعتباراً من زائد لكن المعنى على ذلك قطعاً اذ المراد من الصانع ههنا هو الصانع التام القدرة على ما سبق



( قوله لم المقصود ) قال بعض أرباب التحقيق لكن الظاهر ان سوق الآية للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط مطلقا مع انه استدلال بالنظر الى السامعين الحاضرين المترددين في وحدانية الباري تعالى فلا معنى للاستدلال بالظر اليهم بانتفاء الفساد في الماضي على انتفاء التعدد فيه ثم ضم دليل آخر الى تحصيل المطلوب ( ٢٢٩ ) فالظاهر ان قول الشارح

الماضي يلزم ان يكون كلا الانتفاءين الماضيين أعني انتفاء التعدد وانتفاء الفساد أمرين مقررين معلومين للسامع لكن قصد بادخال لو عليهما تدليل الثاني بالاول كما أن قولك لو جئتني لا كرمك يدل على أن كلا الأمرين معلوم الانتفاء عند السامع ولكن انتفاء الثاني لاجل انتفاء الاول وهو ليس بمقصود من الاستدلال بل المقصود منه بيان تحقق انتفاء الاول بحسب جميع الازمنة الماضية والحالية والمستقبلية بدليل تحقق انتفاء الثاني المقرر عند السامع والآية لا تقيد فلا يكون استدلالا ( قوله ولو سلم الدلالة الخ ) يعني ولو سلم دلالة الآية على أن انتفاء التعدد في الزمان الماضي بسبب انتفاء الفساد فيه لم المقصود أعني اثبات وحدة الصانع مطلقا بدليل انتفاء الفساد في الماضي لانه اذا ثبت انتفاء التعدد في الزمان الماضي يكون ما جاء به التعدد في الحال والاستقبال حادثا والحادث لا يكون الها فلا يكون ما جاء به التعدد الها فيكون الصانع واحدا ( قوله قدماء المتكلمين الخ ) يعني ان ما وقع في كلام البعض من الحكم بترادف الواجب والقديم مستقيم بأن يكون المراد به التساوي في الصدق دون ماهو المشهور من الاتحاد في المفهوم فان قدماء المتكلمين قد يريدون بالترايف التساوي في الصدق حيث ذكر الشيخ أبو المعين أن الإيمان والاسلام من الاسماء المترادفة بمعنى أنه يصدق كل منهما على الآخر ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة وما قيل من أنه يحتمل أن يكون لكل منهما أو لاحدهما معنيان أحدهما مشترك بينهما والآخران متبايران والترايف باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتبايران فالثاني يدل على ما ينبغي فجرد اجتهال اذ ليس في عبارته ولا في عبارة القوم ما يشعر بكونهما من الالفاظ المشتركة ( قوله برد على ظاهر الخ ) أي برد على ماهو المفهوم من ظاهر هذا التصريح من أن وجود الصفات كوجود الواجب مقتضي ذاتها من غير احتياج الى شيء فبرد عليه ان كل صفة محتاجة في وجودها الى موصوفها فكيف يكون واجبة لذاتها ( قوله وسيجي تأويله أي تأويل التصريح المذكور وهو أن المراد من كونها واجبة لذاتها انها واجبة لذات الواجب تعالى يعني ان ذاته تعالى كافية في اقتضاها من غير احتياج الى أمر وماله انه تعالى موجب في صفاته فلا يلزم كونه محل الحوادث ولا شك أن الواجب الذاتي بهذا المعنى أعني عدم الاحتياج الى الغير لا ينافي احتياجها الى موصوفها فيثبت لا برد ما ذكر وهذا حاصل ما نقل عنه لكن لا يرد على باطنه لان معنى كون الشيء موجودا بذاته أن لا يحتاج الى الغير في وجوده أصلا لا يعني عدم الاحتياج الى شيء أصلا فيكون الصفات واجبة لانها ليست غير الذات اسمي كلامه وأنت خير بأن هذا التأويل مع عدم تماميته في نفسه لتوقفه على القول بأن الإيجاب ليس نقصا في صفاته وبأن قولهم علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان إنما هو في غير الصفات وأن قولهم كل ممكن حادث إنما هو فيما اذا كان صادرا بالقصد والاختيار وكل ذلك تخصيص في أحكام العقلية مع عدم تحمل العبارة له لان ضمير قوله لذاته راجع الى الموصول

كلية بأن يقال الحكم الكلي العقلي ليس ان الإيجاب مطلقا على الله نقص حتي يلزم استثناء الصفات ويلزم عليه التخصيص في الحكم العقلي بل الحكم العقلي الكلي هو ان الإيجاب ما ليس عدمه نقصا نقص ولا حاجة فيه الى تخصيص واستثناء وكذا الحكم العقلي ليس ان علة الاحتياج هو الحدوث بل ان علة احتياج ماهو غير المحتاج اليه هو الحدوث والصفات ليست غير المحتاج اليه وكذا الحكم الكلي ليس انه ممكن مطلقا حادث بل ان كل ممكن بغير الواجب حادث والصفات ليست مفارقة فعلي هذا



لا يلزم تخصيص واستثناء في ( ٣٣٠ ) الأحكام العقلية فتأمل اهـ ( قوله يدل على أن الصفات القديمة لا تتعلق

وجودها بإيجاد شيء الخ )  
فتأمل أن بقوله القول  
المذكور لا يدل على هذا بل  
أنما يدل على أن الصفة  
القديمة لا تتعلق وجودها  
بإيجاد شيء تفاديه الصفة  
حيث ذكرنا في ذلك القول  
لفظة آخر والموصوف  
ليس شيئاً آخر مفاراً  
للصفة لأن الصفات ليست  
غير المذات فاندفعت الجهالة  
عنهم ويدل على ما ذكرنا  
أنهم ذكروا القول المذكور  
في حيز الاحتياج إلى التخصيص  
ولاشبهة في كون التخصيص  
أمراً مفاراً للمحدث  
( قوله بل يأتي شيء )  
وذلك لأن هذا الجزاء ليس  
مختصاً بالشرط المذكور  
أغنى لو لم يكن واجباً لذات  
الواجب إذ لو كان واجباً  
لذات الواجب لكان أيضاً  
جائزاً لعدم في نفسه لعدم  
الاختصاص المذكور يدل  
على أنه لا يؤول الواجب  
لذاته بالواجب لذات الواجب  
بل يأتي على ظاهره أعني  
ما يكون ذاته مقتضية لوجوده  
من غير حاجة إلى شيء  
أصلاً إذ يكون حينئذ  
اختصاص الجزاء بالشرط  
محملاً فلا يجاوز إلى تقيض الشرط

يكون

محملاً فلا يجاوز إلى تقيض الشرط



( قوله وكونها منفكة الخ ) جواب عما يقال ان قياس بقاء الاعراض على بقاء ( ٢٣٩ ) الصفات قياس مع الفارق فان

يكونه نفسها الاتحاد في المفهوم فذلك مما لا يخفى فساد. لان البقاء يضاف الى الصفة فيقال بقاء  
لعلم والقدرة فكيف يكون نفس المضاف اليه بحسب المفهوم وكذا يقال صفة باقية وصيغة  
الباقى يقتضي زيادة البقاء كالمالم يقتضي زيادة العلم وان اريد به عدم الزيادة في الوجود الخارجي بمعنى  
انه ليس في الخارج امر وراء الصفة يسمى بالبقاء بل هو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة  
وجودها الى الزمان الثاني فلا شك في صحة لكن لم يجوزوا نسبة البقاء بهذا المعنى في الاعراض  
ولم يقولوا بان الاعراض باقية بقاء هو نفسها بمعنى انها ليست في الخارج الا الاعراض وأما البقاء  
فليس أمراً موجوداً في الخارج زائداً حالاً فيها كحلول السواد في الجسم بل هو امر اعتباري يحصل  
في العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثاني حتى لا يلزم القول بتعدد الاعراض في كل آن الذي  
هو معادى لمشاهدة الحس وكونها منفكة عن البقاء حال الحدوث وحصول الانصاف به بعد انما  
يفسد الزيادة في العقل لافي الوجود الخارجي بان يكون للاعراض وجود فيه وللبقاء وجود آخر  
ايضاً فان تجدد الانصاف بصفة لا يقتضي كونها موجودة في الخارج لجواز تجدد الانصاف بالامور  
الاعتبارية التي لا تحقق لها في الخارج كمية الباري تعالى مع الحوادث فانه منصف به مع كونها  
موجودة في الخارج والا لزم كونه محل الحوادث تأمل فانه دقيق ( قوله على ما سيجي ) في  
التكوين حيث قال من قال ان التكوين عين التكوين أراد ان الفاعل اذا فعل شيئاً فليس ههنا الا  
الفاعل والمفعول وأما المعنى الذي يسمونه بالتكوين والابجاد ونحو ذلك فهو امر اعتباري يحصل  
من نسبة الفاعل الى المفعول ولا يمتنعاً مغايراً للمفعول في الخارج ( قوله يعني ان تصور  
الواجب الخ ) يعني قد علم بما سبق ان الواجب يحدث لجميع أجزاء ما سواء فاذا تصور بعنوان انه  
يحدث لجميع ما سواء على النمط البدعي والنظام المحكم علم ثبوت الصفات المذكورة بالبداية فان كون  
الأثر على النمط البدعي يدل على العلم وكونه حادثاً يدل على القدرة والارادة وكونه حالاً قادراً يدل  
على الحياة فلا يرد ما يقال ان احداثه العالم على النمط البدعي انما يدل على انصافه بالصفات  
المذكورة اذا كان بلا واسطة لكن يخجل أن يحدثه بواسطة مختار صادر عنه بطريق الإيجاب  
من غير قصد وارادة كما هو مذهب قدماء الفلاسفة حيث ذهبوا الى أن العالم صادر عنه من غير قصد  
وشعور كحركة المرتعش فيكون ذلك الوسط قادراً مر بدأ عالم حياً دون الواجب لان الإيجاب  
بلا قصد لا يدل على ثبوت العلم ولا على غيرها كما لا يخفى وانما قيدنا الإيجاب بلا قصد لان الإيجاب  
بتوسط الارادة كما هو مذهب المتأخرين من الفلاسفة حيث ذهبوا الى أنه فاعل مختار بمعنى أنه ان  
شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن الشرطية الاولى لازمة الوقوع والثانية متممة بالنسبة الى ذاته  
لا يدل على نفي الصفات المذكورة ولذا أثبتوها وقالوا انها عين الذات ( قوله لان ذلك الخ ) متعلق  
بقوله لا يرد يعني لا يرد ما يقال لان ذلك الواسطة من جهة العالم ضرورة كونه ما سوى الله تعالى  
اذ لا يجوز أن يكون صفة من صفاته فيكون حادثاً بحدوث العالم بجميع أجزائه فلا يصدر عن  
القديم بالإيجاب لان أثر الموجب القديم لا يكون حادثاً ( قوله ولا يخفى الخ ) يعني لا يخفى ان هذا  
الجواب انما يتم اذا بين ان جميع ما سوى الله تعالى حادث ولم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت  
وجوده من الممكنات لكن لم يثبت فيما سبق فيجوز أن يكون يمكن من الممكنات غير معلوم الوجود

والعبارة المشهورة لكن مقدم الشرطية الاولى الخ



والحدوث كالجردات مثلاً صادراً عنه بطريق الإيجاب مختاراً بحدوث العالم بتوسطه ( قوله ثم إن اعتبار الخ ) يعني المماثل للشارح النظم البدعي والنظم المحكم لأن له مدخلا في بديهية الحكم والا فليكن أن يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار لأن أثر الموجب القديم لا يكون حادثاً وبثبوت القدرة والاختيار على ثبوت العلم فإن صدور الفعل بالقصد والاختيار لا يتصور إلا مع العلم وبثبوتها على ثبوت الحياة إذ لا معنى للحياة إلا صفة توجب صحة العلم والقدرة ( قوله وظاهر كلام الشارح الخ ) يعني أن ظاهر كلام الشارح يدل على أن تصور الواجب بالعلم والمذكور يوجب ثبوت السمع والبصر أيضاً بديهياً لكن فيه تأمل إذ لا دلالة للأحداث على وجد الأتقان عليهما إذ يكفي في ذلك العلم بالمسموعات والمبصرات وأوجب بأن المراد بالسمع والبصر إدراك المسموعات والمبصرات إذ المقصود ههنا بيان جريان هذه المشتقات عليه تعالى وأما أن مباديها موجودة متناثرة فذلك مطلب آخر يجيء بعد هذا في قوله وله صفات أزلية وهي العلم انتهى ( قوله وعلى أن هذا الخ ) ظاهر كلام المحشي يدل على أن هذا المنع ليس مندرجاً في عبارة الشارح وليس كذلك فإن المعنى ههنا بمعنى ما يقابل الذات وهو بهذا المعنى لا يطلق إلا على الأمر الموجود فالمعنى هذا مبني على أن بقاء الشيء أمر موجود زائد على وجوده وفي قوله والحق أن بقاء الشيء الخ إشارة إلى كلا المنعين إذ كونه عبارة عن عدم الزوال يدل على أنه أمر عدمي ليس بوجوده وكون حقيقته الوجود بالنسبة إلى الزمان الثاني يدل على أنه هو الموجود لكن العقل باعتبار نسبته إلى الزمان الثاني يمر عنه بالبقاء اللهم إلا أن يقال مقصوده تصريح بما علم ضمناً في كلام الشارح ( قوله يعني أن تفسير الخ ) يعني في قوله كما في صفات الباري إشارة إلى تفسير القيام بالتبعية في التعجز غير جار في قيام صفات الواجب بذاته تعالى لعدم كونه تعالى متجزئاً ودفع هذا بأن عدم جريانه لا يضر لأنه تعريف لقيام الأعراض والصفات ليست بأعراض ( قوله هذا رد أجمالي ) يعني أنه نقض أجمالي للدليل الذي أوردوه على امتناع بقاء الأعراض وتقريره أن دليلكم بجميع مقدماته فاسد لأنه يستلزم احتمال مخالفة الضرورة ( قوله لأن أمحاجنا جعلوا الخ ) قيل منه محصله أنه لما كان بقاء الأجسام ضرورياً مع جواز عدم بقاءها عند العقل كان الحكم ببقاء الأعراض أيضاً ضرورياً مع جواز عدم بقاءها إذ احتمال عدم البقاء وجود في الأعراض والأجسام ولا تفرقة بينهما حتى يجعل أحدهما باقياً بالضرورة عند العقل والآخر غير باق ومن ادعى التفرقة فليبين انتهى كلامه أقول يمكن بيان التفرقة بأن عدم بقاء الأجسام أبعد عند العقل بل محال لأنه يستلزم سقوط التكليف والخصائص والجزاء بخلاف عدم بقاء الأعراض إذ لا بعد في نفيها فلذا جعل الأصحاب الحكم ببقاء الأجسام ضرورياً بحكم بديهية العقل دون الحكم ببقاء الأعراض بل جعلوه من أحكام الحس والحس لا يميز بين الأمثال كمال التمييز كما في المتن ( قوله فليزعم أن يكون الخ ) أي فلو كان الواجب جوهرية يلزم أن يكون ممكناً هف ويلزم أن يزيد وجوده الخاص على ماهيته لأن وجودات الممكنات زائدة على ماهياتها عندهم مع أن وجوده الخاص عين ماهيته كما قالوا فلا يرد ما قيل أن الوجود المطلق زائد في الواجب أيضاً وما هو عينه هو وجوده الخاص ( قوله للقطع بتغاير المقهورات ) فإن الله علم للجزئي الحقيقي والواجب مثله ما يكون وجوده من ذاته والقديم مالا يكون مسبوقاً بالعدم ( قوله وأيضاً الخ ) يرد أيضاً

( قوله بمعنى ما يقابل الذات الخ ) يعني بالذات الأمر القائم بنفسه وذلك لأن للفظ الذات ثلاثة معان على ما ذكره قدس سره في حواشي شرح التلخيص الحقيقة والمستقل بالثبوتية والقائم بذاته والنافع ههنا هو الأخير ثم القرينة على حمل المعنى على مقابل الذات بالمعنى المذكور لأعلى الأمر والمفهوم الأعم من الموجود والمعدوم هو ما ذكره سابقاً بقوله فيلزم قيام المعنى بالمعنى ومعلوم أن المعنى الثاني عبارة عن العرض الذي هو معنى موجود فيكون المعنى الأول كذلك لكن لا يخفى على الزوق أنه مع خفاء القرينة خلاف المتبادر فالحق ما دل عليه ظاهر كلام المحشي كذا ذكر بعض الفضلاء



( قوله وكذا في جواز اطلاق الجواد الخ ) هذا تميم لكلام المحقق بنكر سند المتع الاول وفيه ان ترادف الجواد مع السخي وان كان مسلماً لكن ترادف العالم مع العاقل والعارف والفقير والفقير غير مسلم لان في كل من الاخبار زيادة معنى فمى خارجة عن محل النزاع ولذلك ترك القاضل المحقق سند المتع الاول ثم نقل مثال الطبيب والشافي لصورة الترادف ورده ( قوله ) قال بعض الفضلاء ( هو قرء بكل حيث قال قوله يستبر في التجزي ) الانحلال سهو والصواب ان يقال يستبر في الانحلال كون ماله الانحلال مملو التركيب بخلاف التبعض والتجزي وذلك لان انحلال الشيء عبارة عن بطلان تركيبه وعوده الى اجزائه الاصلية وان التجزي والتبعض عبارة عن انقسام مطلقاً اه وقال المتولى خضربك قبل ان اذا اجزاء باعتبار انحلاله الى اجزاء كان تركيبه منها يسمى متجزئاً وباعتبار انحلاله الى اجزاء مطلقاً

انا لانسم ان الاذن بالشيء اذن بمزادفه ولازمه لاحتمال ان يكون ذلك المرادف واللازم موهمين للنقص ولا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا لاحتمال عدم اطلائنا على وجه ايهامه فالتوقف واجب احتياطاً لعظم الخطر في ذلك كما هو مذهب الشيخ الاشعري ومتابعيه اعلم انه لا كلام في جواز اطلاق اسماء الاعلام الموضوعه في اللغات له بل انما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه تعالى اسم يدل على اتصافه تعالى بها سواء ورد بذلك اذن الشرع اولاً وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر منا كل لفظ دل على معنى ثابت فيه جاز اطلاقه عليه بلا توقف اذا لم يكن موهما بما لا يليق بذاته تعالى وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لا بد من التوقف وهو المختار وذلك الاحتياط احترازاً عما يؤول به بطلان لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاسناد الى اذن الشرع كذا في شرح المواقف ( قوله ولا شك في جوازه الخ ) وكذا في جواز اطلاق الجواد عليه مع عدم جواز اطلاق السخي الذي يرادفه وكذا يجوز اطلاق العالم عليه مع عدم جواز اطلاق العارف والفقير والعاقل والفقير لان المعرفة قد يراد بها علم بسببه غفلة والفقير فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بساقية الجهل والعقل علم مانع من الاقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من العقل وانه يصور فيمن يدعو بالداعي الى ما لا ينبغي والفظاه سرعة الادراك فتكون مسبوقه بالجهل ( قوله وقيل الطبيب الخ ) اي قيل في بيان وجه النظر انا لا نسلم ان الاذن بالشيء اذن بمزادفه فان الطبيب لا يطلق عليه تعالى مع جواز اطلاق الشافي ( قوله لكن يستبر في التجزي الخ ) على ما يشعر به لفظ التجزي فان معناه قسمة الشيء الى اجزائه قال بعض الفضلاء ذلك معتبر في الانحلال اذ هو عبارة عن بطلان الصورة وزوالها بخلاف التبعض والتجزي فانه بمعنى مطلق الانقسام انتهى كلامه ولا ينبغي انه يلزم على هذا ان يكون ذلك معتبراً في التجزي والتبعض ايضاً على ما فسرهما الشارح لاعتباره الانحلال فيها حيث قال وباعتبار انحلاله اليها متبعضاً ومتجزئاً ( قوله لان معنى ما هو الخ ) تعليل لقوله اي بحانسة الاشياء يعني انما فسرنا المساهبة بالمجانسة لان معنى ما هو سؤال عن الجنس فعني المساهبة المنسوب الى ما عني ما يقع جواباً عنه وهو الجنس فيكون المعنى ولا يوصف بان له جنساً ولا يقال انه مجالس لشيء من الاشياء ( قوله صرح به السكاكي ) يعني صرح السكاكي وغيره بان ملاسؤال عن الجنس حيث قال في المفتاح واما ملاسؤال عن الجنس فتقول ما عندك بمعنى أي الاجناس عندك وجوابه انه انسان او فرس او طعام وكذلك تقول ما الكلمة وما الاسم وما الفعل وما الحرف وما الكلام ( قوله وهذا هو المعنى الذي نفي عنه ) اي وانما حمل كلمة ما على معنى أي جنس من الاجناس مع ان لها معان أخر ايضاً مثل السؤال عن الحقيقة المختصة بالشيء على ما ذكره السيد الشريف في شرح المفتاح في بيان قوله تعالى وما رب العالمين فقال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين انه يحتمل ان يكون فرعون قد سئل بما عن خصوصية ذاته تعالى كما قال أي شيء على الاطلاق نفياً عن حقيقة الخاصة ماهي وأجاب موسى عليه السلام بالوصف تنبها على ان خصوصية



( قوله فتأمل ) يمكن ان يكون وجهه ان المحذور هو التركيب في الهوية الخارجية وأما التركيب في الحقيقة النوعية فلا يضر فيه اذ لا يلزم الاحتياج في الخارج المتأني لوجوب الوجود والاحتياج في الذهن لا يستلزم الاحتياج في الخارج فلا حاجة الى التزام كون حقيقة النوعية بسيطة ويمكن ان يكون وجهه انه لا حاجة الى التزام كون التعيين أمراً عديماً اذ لو كان وجودياً غير داخل في هويته تعالى لا يلزم التركيب أيضاً في هويته ويمكن ان يكون وجهه ان ما يحصل منه التعيين وان أمكن ان يكون أمراً عديماً لكن التعيين هو نحو الوجود الخاص ولا شبهة في كونه وجودياً ويمكن ان يكون وجهه لا يلزم التركيب في الهوية الخارجية بدخول التعيين في الهوية الذهنية وان كان أمراً وجودياً ولا سلم دخول التعيين الى الهوية الذهنية فليست

تلك الحقيقة محجوبة عن عقول البشر والسؤال عن الوصف على ما ذكره في المفتاح حيث قال وبسئل بما عن الوصف نقول ما يزيد وجوابه الكريم ونحوه لانه المعنى الذي لقي عنه تعالى لا يستلزمه التركيب المتأني لا وجوب وأما السؤال عن الحقيقة المختصة والوصف فلا يتعلق غرضنا بتأني ذلك بل هو منصف عند المتكلمين وانما قال غرضنا لان الفلاسفة لهم غرض متعلق بذلك في الجملة حيث لا يوصف الواجب بالحقيقة عندهم والاصناف المتفاوتين لوجوده تعالى فان الواجب عندهم هو الوجود المجرد وفسر الفاضل الجلي قوله مثل السؤال عن الحقيقة بالحقيقة النوعية ويحدثه انه ليس معنى مغايراً للاول بل هو داخل فيه لان المراد بالجنس الجنس اللغوي ( قوله لكن يرد ان يقال الخ ) يعني انه يقال التقريب ليس بتام لان المعبر في المساهمة المفسرة بأى جنس من الاجناس هو الجنس اللغوي بمعنى الامر الشامل لا الجنس المنطقي أي المقول على مختلفين بالحقائق على ما يدل عليه ما نقل من المفتاح والجنس اللغوي أعم لشموله الحقيقة النوعية أيضاً فانهم يعدون البشر جنساً واذا كان المعبر في المجانسة الجنس اللغوي الشامل للانواع الحقيقية فلا يلزم من اتصافه تعالى بالمجانسة النوعية التركيب في ذاته لجواز أن يكون له تعالى حقيقة بسيطة ولا يكون له فصل مقوم فان قبل اذا كان له حقيقة نوعية بسيطة فلا بد من تعيين يميزه عما يشاركه فيلزم التركيب في هويته لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز قلت يجوز أن يكون كذلك التعيين أمراً عديماً غير داخل في هويته تعالى فتأمل وأجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض المذكور بأن المراد بالمجانسة المجانسة بالمعنى العرفي أي المشاركة في الجنس الاصطلاحي ولا شك أن ثبوت الجنس الاصطلاحي له تعالى يستلزم التركيب في ذاته تعالى لا بالمعنى اللغوي وهو المشاركة في الجنس اللغوي حتى يرد ما ذكر والفريضة قوله بوجوب التأني بقصود مقومة وأما قوله لان ما هو الخ فهو إشارة الى بيان المناسبة بين المعنى العرفي واللغوي لان هذا المعنى مراد وبريده أيضاً ما سبأني من قوله ولا يماثل شيئاً فتأمل ( قوله يعني ان البعد امتداد له الخ ) يعني ان كلمة أو ليست للشك المتأني للتعريف بل لتقسيم الحدود فالخلاص ان البعد امتداد وله نوعان أحدهما القائم بالجسم التعليمي والثاني الامتداد المجرد عن المسادة القائم بنفسه بحيث لو لم يشغله الجسم لكان خلافاً وهذا النوعان عند من يقول بوجود الخلاه أي البعد المجرد الذي يشغله الجسم والحد لا وان كثرة اطلاقه على المكان الخالي عن الشاغل لكن قد يطلق على هذا المعنى أيضاً كما وقع في عبارة هداية الحكمة حيث قال المكان اما الخلاه أو السطح وأما عند القائلين بأنه هو السطح الباطن من الجسم الحاوي للمماس للسطح الظاهر من المحوى الثاقب لوجود البعد المجرد فالبعد هو النوع الاول فقط أعني الامتداد القائم بالجسم ( قوله وهذا التعريف الخ ) يعني ان تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم أو بنفسه إنما هو للبعد الموجود الذي أثبتته الحكماء حيث قالوا بوجود المقدار اذ القيام إنما يتصور فيه وأما تعريف البعد الموهوم الذي هو لا شيء محض كما هو مذهب المتكلمين الثاقبين للمقدار فيعرف بالمقايضة عليه بأن يقال البعد امتداد موهوم مفروض في الجسم أو في نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم ( قوله وهذا مبني على وجود الجيز ) يعني لزوم قديم الجيز إنما هو عند من يقول بوجود الجيز كما هو مذهب الحكماء من أن القديم والحدوث إنما يكونان من صفات الموجود وأما عند المتكلمين



( قوله وان يكون الواجب محتاجاً الى ذلك الامر الخ ) وذلك لتوقف تجزئته المفروض على الجزئ فنلزم ان يكون في صفة التجزئ محتاجاً الى الغير وهو بنافي الوجوب قال مولانا خالد أقول الجزأ اذا كان أمراً وهمياً على ما هو مذهب المتكلمين يكون التجزئ الذي يحصل بسبب حصول الجسم في الجزأ أيضاً أمراً وهمياً اعتبارياً فالاحتياج الى ( ٢٣٥ ) الجزئ ليس احتياج الواجب بل هو

المتكلمين بأنه موهوم محض فلا يلزم من كونه في الازل قدمه فلا يتم استدلالم على مذهبهم فلا يكون دليلاً محققاً ولو أريد بالقدم هنا معنى الازل فاستحالة ازالة المقدم ممنوع كيف وان الاعدام الازلية غير متناهية قال الفاضل المحشي ولعل الشارح أراد بقدم الجزئ ازيلته وهذا أيضاً محال في حقه تعالى اذ يلزم حينئذ ان يكون للتجزئ وضع معين ازلي يشار اليه بالاشارة الحسية وان كان أمراً وهمياً وان يكون الواجب محتاجاً الى ذلك الامر الوهمي في الازل وكل ذلك محال عليه تعالى أو أراد بقدم الجزئ قدم التجزئ وهو محال عند المتكلمين اذ يلزم حينئذ تنافي الاكوان الغير المتناهية في الازمنة الماضية الغير المتناهية وبطلان برهان التطبيق انتهى كلامه ورد عليه ان لا يسلم لزوم الوضع الذي يشار اليه بالاشارة الحسية وان الاحتياج الى الامر الوهمي بنافي وجوبه الذاتي لجواز ان يكون مقتضى ذاته كسائر الصفات وعلى تقدير التسليم فلا حاجة الى التطويل بل يكفي ان يقال انه تعالى ليس بتجزئ والا لزم احتياجه الى الجزئ وهو بنافي الوجوب وأنا لا نسلم انه يلزم تنافي الاكوان الغير المتناهية لجواز ان يكون له تعالى كون واحد في ذلك الجزئ مستمر من الازل الى الابد وانما يلزم لو كان كونه تعالى من قبيل الاعراض الحادثة التي لا تبقى زمانين ( قوله والاكوان من الموجودات العينية الخ ) يعني على ما مر من ان المتكلمين وان أنكروا الاعراض النسبية بأسرها الا أنهم قالوا بوجود الاكوان الاربعة الحركة والكون والاحتياج والافتراق ( قوله هذا التردد الخ ) دفع لما بنوهم من أن التردد المذكور قبيح اذ لا يتصور زيادة الشيء على جزءه أو فصله في جميع المذاهب كما يشهد به الرجوع الى معناه وحاصل الدفع ان هذا التردد لا يظهر بطلانه على جميع التقادير المحتملة عند العقل سواء ذهب اليه أحد أولاً وقبل انه تردد بالنسبة الى المعنى المتوهم للتجزئ اذ هم يطلقون على الزيادة والنقص يقال زيد في المسجد وعلى الكرسي ( قوله ثم ان هذا الدليل ) أي هذا الدليل على وجه قرره الشارح مبنى على تنافي الابعاد وانما قلنا ذلك اذ لو قرر بأنه اما أن ينقص عن الجزئ فيكون متناهياً أو يساويه أو يزيد عليه فيكون متجزئاً لا يكون مبنياً عليه كما لا يخفى قيل ان الدليل المذكور مبنى أيضاً على انه تعالى ليس جزء لا يتجزئ لانه يتركب عنه غيره ولانه أحقر الاشياء وأخسها والا فيجوز أن يكون ناقصاً من الجزئ ولا يكون متناهياً اذ التناهي من خواص المقدار والجوهر الفرد لا مقدار له ( قوله وجه ضعفه الخ ) حاصله منع الملازمة يعني لا يسلم انه لو انصف أجزاءه بصفات الكمال يلزم تعدد الواجب فان الاتصاف بالعلم والقدرة وأخواتهما لا يستلزم الاتصاف بوجود الوجود حتى يلزم ما ذكره بعض الافاضل بين وجه ضعفه منع الملازمة الثانية يعني لا نسلم انه لو لم ينصف أجزاءه بجميع صفات الكمال يلزم نقص الواجب وحدونه وانما يلزم لو لم ينصف المجموع أيضاً وفيه ان الكلام يدل على أنه حين

المساواة يكون متجزئاً سواء كان في ذلك الوقت متناهياً أو غير متناه وهو كذلك أما وقت عدم التناهي فظاهر وأما وقت التناهي فلا ان الجزئ كما مر هو الفراغ المتوهم وهو متجزئ البتة فيلزم تجزئ المساوي له فعلى تقدير التناهي من شقي المساواة يلزم كونه متجزئاً وهو الذي ذكره المولى المحشي وكونه متناهياً وهو الذي ذكره الشارح رجهما الله فلو قال المولى المحشي أو يساويه فيكون متجزئاً أو متناهياً وينجزئاً أو يزيد عليه فيكون متجزئاً لكان أولى كما لا يخفى



نقص الجزء يستلزم حدوثه وحدث الجزء يستلزم حدوث الكل انتهى كلامه أقول كون عدم  
الاتصاف ببعض الصفات نقصانا بالنسبة الى الجزء ممنوع لا بد له من دليل وعلى تقدير التسليم بقوت  
ان نقص الجزء يستلزم حدوثه موقوف على ما اشهر من أن النقصان من سيات الحدوث وان  
وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل نقصان لكن لم يعم دليل عليه بعبارة ( قوله ويرد  
عليه الخ ) اثبات الملازمة المنوعة بمعنى أن المراد بصفات الكمال جميعها على أن تكون الاضافة  
للاستعراق ولا شك أن الاتصاف بجميع صفات الكمال يستلزم تعدد الواجب لان من جملة تلك  
الصفات وجوب الوجود بل هو أصل بالنسبة اليها فان قيل على هذا لانتكون الشرطية الثانية  
صحيحة أعني قوله لو لم يتصف بصفات الكمال يلزم النقص والحدوث لان رفع الانجاب الكلبي  
يستلزم السلب الجزئي ولا يلزم من انتفاء بعض صفات الكمال الحدوث لجواز أن يكون متصفاً  
بالوجوب قلت فحينئذ يلزم تعدد الواجب وقد عرفت بطلانه وقال بعض الفضلاء هذا مبني على  
ما قيل انه اذا لم يكن متصفاً بجميع صفات الكمال لا يكون واجباً لان الوجوب معدن كل كمال  
ومبعد كل نقصان فيكون حادثاً لانه حينئذ يكون ممكناً وكل ممكن حادث وقد عرفت ما فيه آتفاً  
( قوله وأيضاً صفة الكمال الخ ) توجيه آخر لاثبات الملازمة بمعنى أن صفات الكمال العلم التام  
والقدرة التامة ونحوها لا مطلق العلم والقدرة مثلاً وهي لا توجد الا في الواجب ( قوله يريد ان هذا  
التصريح الخ ) يعني ان مقصود الشارح من قوله وقد صرح ان تصريح صاحب البداية في كتابه  
ان قرئ بصيغة المعلوم أو تصريح القوم ان قرئ على صيغة المجهول بأن المماثلة إنما تثبت بالاشتراك  
من جميع الوجوه تناقض قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه فانه يدل على أن الاشتراك  
بين الشئيين في بعض الوجوه كاف في مماثلتهما ووجه التوفيق ان المراد بالاشتراك من جميع الوجوه  
فيها به المماثلة هذا ويمكن أن يكون معنى قوله فلا يماثل بوجه من الوجوه المبالغة في نفي المماثلة  
بمعنى انه ليس لاثبات المماثلة وجه أصلاً فيكون قوله وقد صرح يائناً وتأييداً لقوله لا يماثل  
والمعنى فلا يكون لاثبات المماثلة وجه أصلاً والحال انه صرح بأنه إنما يثبت بالاشتراك في جميع  
الاصناف ( قوله يريد عليه انه يجوز الخ ) يعني أن الظاهر ان المراد بالشئ الموجود على ماهو  
المتعارف بينهم فحينئذ يرد عليه أنا لا نسلم انه لو خرج عن علمه شئ يلزم النقص والافتقار لجواز أن  
يكون بعض الاشياء مما يستحيل تعلق العلم به لعدم كونه قابلاً له كذات الواجب مثلاً عند من يقول  
بأنه لا يعلم ذاته لان العلم يستدعي المقابلة بين العالم والمعلوم كما أن القدرة لاتعلق بالمتنوعات لعدم  
كونها قابلة لها ولا يلزم النقص والافتقار وبما حررنا ابدف مع ما قاله الفاضل الجلي يرد عليه أن المراد  
شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات فان الشئ عندنا الموجود ولما ثبت عندنا قدرة الواجب  
وان جميع الموجودات صادرة بطريق الاختيار والايجاد بالاختيار يستدعي العلم السابق بالضرورة  
فلا نقض بالمسادة التي أوردتها المحشي لان كل ما يوجد يجب تعلق علمه به لان تعلق القدرة إنما  
يستدعي العلم السابق بالامور الموجودة التي تتعلق بها القدرة أعني الممكنات دون الواجب هذا ولو  
حمل الشئ في عبارة المتن على ما يصح أن يعلم ويخبر عنه أو الممكن لم يرد ما ذكر كما لا يخفى لكن  
لا يحصل الرد على الدهرية القائلين بعدم تعلق علم الله تعالى بذاته لانه غير داخل في الممكن وليس مما

الاتصاف الخ ) قال بعض  
أرباب التحقيق فيه نظر  
أما في الاول فلان كون  
عدم اتصاف الاجزاء  
بصفات الكمال على تقدير  
التركيب نقصاً عما لا يشك  
فيه اذ الظاهر ان الكل  
في مثله عين الاجزاء بل  
الظاهر ان الصفة القائمة  
بالمجموع من حيث هو  
صفة للاجزاء والكل معاً  
كالحياة والعلم فليس فيه  
تجرد الجزء عن الحياة  
والعلم فكيف يكون المركب  
حياً وعالماً ولا توجد تلك  
الصفة في أجزائه وأما في  
الثاني فلان الجزء اذا كان  
ناقصاً كان حادثاً واذا كان  
حادثاً كان السلب حادثاً  
أما الثاني فظاهر وأما  
الاول فلان المقدمة المشهورة  
من ان الوجوب معدن كل  
كمال مبرهن عليها في الكتب  
عند جميع العقلاء بل يكاد  
ان يتحقق بالاوليات لان  
النقص يقتضي وجود الحالة  
المنتظرة وهذا لا يتصور في  
وجوب الوجود والا لزم  
قلب الحقائق لان الانتظار  
شأن الامكان وقد قالت  
الفلاسفة كل ما يمكن لواجب  
الوجود بالامكان العلم يجب

وجوده له والا لكان له حالة منتظرة وقد أقرت به جميع أرباب الآراء فالحق ان النقص يقتضي الحدوث لا محالة يصح



( قوله ان أريد ما يصح ان يعلم ) أقول في جوابه ان المراد بالشيء في القضية الاولى أعني قوله ولا يخرج عن علمه شيء ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وبالله في القضية الثانية أعني قوله ولا يخرج عن قدرته شيء الموجود أو الممكن فلا تكون العبارة في أداء المقصود بالنسبة الى علم الله تعالى قاصرة ولا بالنسبة الى قدرته متجاوزة عن الحد فان قيل كيف يجوز ان يراد بلفظ الشيء هذان المعنيان قلنا قال المولى حفيد السعد في مجموعته المشهورة اذا حذف ( ٢٣٧ ) لفظ بقربته ذكره مرة يجوز ان

يخالف المقدر المذكور بحسب المعنى مثلاً اذا قيل زيد ضارب وعمر أوى وعمر ضارب وأريد بضارب في كل مبتدأ معنى آخر جاز والدليل عليه ان صاحب الكشف قال بان قوله وكثير من الناس عطف على ما قبله بتقدير ويسجد بقربته قوله ويسجد له من في السموات ومن في الارض وجعل السجود في المعطوف عليه بمعنى الانقياد وفي المعطوف بمعنى وضع الجهة وتبعه السعد في الآية المذكورة وفي قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم لكنه خالفه صاحب المغني وشرط اتحاد المحذوف والمقووظ بحسب المعنى وبني عليه امتناع قولنا ليت زيدا قائم وعمر ألى لان الخبر المذكور منى

يصح تعلق العلم به عندهم وبما يجب ان يعلم ان عبارة المتن قاصرة عن أداء المقصود بالنسبة الى العلم ان حمل الشيء على الموجود أو الممكن لان دائرة العلم أوسع مما ذكر اسموله الممتنع ويستلزم ان تكون الممتنعات متعلق القدرة أيضاً ان أريد ما يصح ان يعلم ( قوله لا يعلم الجزئيات ) يعني انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة أو لا كالأجرام الفلكية الثابتة على أشكالها من حيث أنها جزئيات مائة من فرض الاشتراك بين كثيرين لان ادراكها على الوجه المذكور لا يمكن الا بالآلات الجسمانية والله تعالى منز عن ذلك بل يعلمها من حيث هي كليات غير مائة من الشركة على ما هو شأن كل ما يحصل بطريق التعقل وهذا كما يعلم النجم بأن في ساعة كذا خسوفاً فانه قد يعلم الخسوف الجزئي لأعلى الوجه الجزئي لان ما علم لا يمنع العقل بمجرد تصوره عن حمله على خسوفات متعددة وان كان في الخارج لا يصدق الا على ذلك الخسوف بل لا بد في ذلك من المشاهدة والاحساس وهو انما يحصل ذلك بعد الخسوف وهذا التعقل مستمر قبل وقوعه وبعده فخالص مذهب الفلاسفة ان الله تعالى يعلم الاشياء كلها بطريق التعقل لا بطريق التخيل والاحساس لفقدان الآلة فلا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن لما كان علمه تعالى بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعاً عن وقوع الشركة ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلوماً له تعالى عن ذلك بل ما ندركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه تعالى على وجه التعقل فالاختلاف في طريق الادراك لا في المدرك هذا ما أفاده العلامة الدواني في تصانيفه واليه أشار المحقق الطوسي في شرح الاشارات والمشهور من مذهبهم انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث أنها جزئيات بل على الوجه السكلي وأما الجزئيات الغير المتغيرة فيعلمها من حيث أنها جزئيات ووجه بعض الافاضل بأن معناه انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة بخصوصية تغيرها بحسب الازمنة بأنها واقعة الآن أو غداً أو أمس فانه لو كان عالماً كذلك فأما ان يتغير العلم بتغير المعلوم فيلزم تغير ذاته تعالى من صفة الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل بل يعلمها بحيث لا يدخل للزمان بحسب الاوصاف الثلاثة وهذا العلم يكون مستمراً لا يتغير أصلاً كالمعلم بالكليات وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانياً كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء فليس بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن زمانياً كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء فليس بالقياس اليه بعضها ماضياً وبعضها حاضراً وبعضها مستقبلاً وكذا الامور الواقعة في الزمان فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي دائماً حاضرة عنده في أوقاتها بلا

والمحذوف ليس كذلك بل هو خبر المبتدأ خذ ما صفا ودع ما كدراه من فقرات بحسب الافاضل ( قوله ) وأما الجزئيات الغير المتغيرة الخ ( قال المولى خالد مادية كانت كالأجرام الفلكية أو مجردة كالمقول ومخالفة مشهور المذهب مع ما حققه الدواني من مذهبهم انما هي في الجزئيات المادية الغير المتغيرة كالأفلاك في ادراكه تعالى اياها على المشهور من مذهبهم من حيث الجزئية وعلى ما حققه من حيث السكلية وهذا هو الحق لا من ان المادى لا يدرك الا بالآلات الجسمانية وأما الجزئيات المتغيرة فعلى المشهور والتحقيق ادراكها من حيث السكلية لا من حيث الجزئية اهـ



( قوله من تغير العلم الخ ) هذا ممنوع عند المتكلمين قال في الطوالح أنا لا سلم أنه عند تغير المعلوم يلزم الجهل وأما يلزم ذلك  
لوزم من تغير التعلق والاضافة تغير العلم وهو ممنوع فإنه عند تغير المعلوم يتغير التعلق والاضافة دون نفس العلم الذي هو صفة حقيقية  
فلا يلزم الجهل ولا التغير في صفاته ( ٢٣٨ ) بل التغير في اضافة الصفة وتعلقها ولا استحالة في ذلك اهـ ( قوله

وفي الثاني الخ ) هذا أيضاً ممنوع عند المتكلمين قال  
فدس سره في شرح  
المواقف وادراك المشكل  
أما يحتاج الى الالة الجسمانية  
إذا كان العلم حصول  
الصورة وأما إذا كان  
اضافة محضة أو صفة  
حقيقية ذات اضافة فلا  
حاجة اليها اهـ ( قوله  
لازمة لذاته الخ ) ولذا  
حكموا بقدم بعض الممكنات  
لكن الحق أن المشيئة  
اللازمة لذاته أعماق المشيئة  
المتعلقة في الازل بوجود  
المقدورات فيها لا يزال  
حتى يكون منفرداً بالقدم  
الزماني فإنه من خواص  
الالوهية كذا ذكره  
بعض الفضلاء ( قوله ولا  
ينافي كذبهما الخ ) وذلك  
لان مدار صدق الشرطية  
على صدق التلازم بين  
الطرفين لا على صدق  
النسبة التي في كل واحد  
منهما ( قوله عبارة عن علمه  
تعالى الخ ) بناه ماسبق  
ن قوله في الحاشية السابقة

تغير أصلاً فعلى هذا يكون قولهم أنه لا يعلم الجزئيات راجعاً الى أن علمه تعالى ليس زمانياً هذا لكن  
قال الامام أن اللائق بأصولهم أنه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة أو لا لما يلزم في  
الاول من تغير العلم وفي الثاني من الافتقار الى الالة الجسمانية وبالجملة ليس مرادهم ما ينوهم البعض  
من أن علمه تعالى محيط بطوائع الجزئيات وأحكامها دون خصوصياتها وأحوالها هذا خلاصة الكلام  
الملتقط من فوائد علماء الكلام ( قوله الثاني الإيجاب هو القدرة الخ ) يعني أن للقدرة معنيين  
أحدهما صحة الفعل والترك أي يصح منه الإيجاد وتركه وليس شيء منهما لازماً لذاته بحيث  
يستحيل الانفكاك عنه تعالى وإلى هذا ذهب الملبوث وهو مناف للإيجاب وثانيهما  
أن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين إلا أن الحكماء ذهبوا الى أن  
مشيئة الفعل الذي هو القبض والجود لازمة لذاته كازدوم العلم وسائر الصفات السكالية زعماء منهم أن  
تركة نقص فيستحيل انفكاكه عنه فقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الثانية يمنع الصدق  
وكانا الشرطين صادقتان في حقه تعالى إذ صدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفها ولا ينافي كذبها  
وهذا المعنى لا ينافي الإيجاب فإن دوام الفعل وامتناع الترك يسبب الغير لا ينافي الاختيار بالنسبة الى  
ذاته كما أن العاقل مادام عاقلاً ينقض عينه كلما قرب ابرة من عينه لفصد الفعز فيها من غير تخلف  
مع أنه بفعله باختياره وامتناع ترك الانغماس بسبب كونه عالماً بضرر الترك لا ينافي الاختيار فما ظنك  
بمن يكون عليه عين ذاته ( قوله فتفق عليه بين الفريقين ) قد يقال كون القدرة بهذا المعنى متفقاً  
عليه محل بحث لأن مشيئة الله تعالى عندهم عبارة عن علمه تعالى بالاشياء على النظام الاكمل على  
ما صرح به في شرح المواقف في بحث ارادة الواجب تعالى فعلى قولهم أن شاء فعل وإن لم يشأ لم  
لم يفعل أن علم فعل وإن لم يعلم لم يفعل ولما كان العلم لازماً لذاته تعالى كان طرف الفعل لازماً لذاته  
وهذا معنى أن مقدم الشرطية الاولى لازم له وعند المتكلمين عبارة عن الفصد فعلى أن شاء فعل  
وإن لم يشأ لم يفعل أن قصد فعل وإن لم يقصد لم يفعل \* ولما لم يكن تعلق الفصد لازماً لذاته لم يكن  
شيء من الطرفين لازماً لذاته وهذا معنى عدم لزوم الشرطية الاولى فلا يكون الاتفاق بين الفريقين  
الا في اللفظ ( قوله هذا إنما يدل على زيادة الى آخره ) يعني أن مدلول المشتق ليس الا المفهوم  
الحدثي الذي هو من جملة النسب والاعتبارات كالعالمية والقادرية مثلاً وصدق المشتق إنما يدل على  
زيادة ذلك المفهوم الحداثي ولا كلام في زيادته على ذات الواجب إنما الكلام والنزاع في زيادة  
حقيقة ذلك المفهوم وما يصدق هو عليه على ذاته بمعنى أنه كما أن في حقنا انكشاف الاشياء ليس  
بمجرد ذواتنا بل يحتاج الى صفة زائدة هي العلم فهل في حق الواجب كذلك أم ذاته تعالى كاف  
في ذلك الانكشاف ويترتب على ذاته البحث ما يترتب على صفة العلم فينا وكذا الحال في سائر الصفات  
ولاشك أن ثبوت المشتق لا يدل على ذلك فنشأ هذا الوجه عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته

لازمة لذاته كازدوم العلم فتأمل ( قوله فلا يكون الاتفاق الخ ) فيه نظر ظاهر إذ لو كان كذلك لكان المشيئة مجازاً على ( قوله  
قول الحكماء ما لم توضع العلم بل المشيئة عند الفريقين مستعملة في معناها الحقيقي الذي هو الفصد لكن ذلك الفصد عند الحكماء  
ينعقد في ضمن العلم لا في ضمن شيء آخر ورايه بخلافه عند المتكلمين فالاتفاق من حيث اللفظ والمعنى جليماً اهـ كابوي



( قوله وأما ثبوته الخ ) جواب عما يقال يلزم المحذور السابق حيث من أنه لا يتم غرضهم من إثبات وجود الصفات ( قوله فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية كالسواد والياض الخ ) لوسم هذه ( ٢٣٩ ) المقدمة كانت كافية في اثبات

المطلوب قد بر ( قوله ولما علم ثبوت ما أخذ هذه الاوصاف لموصوفه الخ ) أي لموصوف ذلك المأخذ وهذا العلم حاصل مما ذكره الشارح ( قوله بحكم المقدمة السابقة الخ ) الفائلة وأما ثبوته في نفسه فلكون الاوصاف الخ قوله يدل على ثبوت السواد في الخارج الخ لفائل أن يمنع هذه الدلالة مستنداً بأنه لو لم يعلم قبل الاتصاف ثبوت السواد في الخارج لا يدل الاتصاف المذكور عليه أصلاً ( قوله فرع الوجود النفسي ) أي للطرفين وفيه أنه إذا قيد الوجود الرباطي بقي الامور العينية فلا حاجة للاستناد في الوجود النفسي للطرفين إلى حديث الفرعية فتأمل ( قوله الاتصاف بهذه الاضافة ) أي اتصافه تعالى بالتعلق الخاص الذي يجعله جنهور المتكلمين علماً ويحكمون عليه بكونه علماً والاضافة في قوله لا نفس الاضافة عبارة عن تعلق الذات بالمعلومات قال فيها

( قوله ان أراد اقتضاء ثبوت الخ ) يعني ان أراد بأن ثبوت المشتق للشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له أنه يقتضي ثبوت المأخذ في نفسه في الخارج حتى يثبت كون الصفات موجودة فلا نعلم ذلك فان اتصاف ذاته تعالى بالواجب والموجود لا يقتضي وجود الوجوب والوجود اللذين هما مأخذها في الخارج لانها أمران اعتباريان علي باحقيق وان أراد أنه يقتضي ثبوت المأخذ لموصوفه بمعنى ان صدق المشتق على الشيء يقتضي أن يكون ذلك الشيء متصفاً بمأخذ الاشتقاق فسلم لكن لا يتم غرضهم من اثبات وجود الصفات لجواز أن يكون ذلك المأخذ من الامور الاعتبارية ويجوز اتصاف الشيء بالامور الاعتبارية في الخارج أجاب عنه بعض الفضلاء بأن المراد هو الثاني والمقصود منه أن المعنى الذي دل على زيادة تلك الالفاظ قائم بذاته لا كما زعمه المعتزلة من أنه متكام بكلام هو قائم بغيره وأما ثبوته في نفسه فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية كالسواد والياض ولما علم ثبوت ما أخذ هذه الاوصاف لموصوفه وان الواجب ليس علماً وقادر ابذاته مثل كون الضوء مضباً بذاته بحكم المقدمة السابقة علم بالضرورة ثبوته في نفسه فكما ان اتصاف الجسم بالسواد يدل على ثبوت السواد في الخارج اذ الوجود الرباطي في الامور العينية فرع الوجود النفسي فكذا الحال فيما نحن فيه انتهى وفيه أن كون هذه الاوصاف من الامور العينية غير مسلم عند الخصم قبل ان التردد المذكور في كلام المحشي فيجيب اذ كلام الشارح نص في الثاني لا يحتمل الاول أصلاً وفيه أنما يتم لو كان الضمير المجرور في له متعين الرجوع الى الشيء لكنه يحتمل أن يكون راجعاً اليه وأن يكون راجعاً الى المشتق فيجتملك كلام الشارح كلا الاحتمالين كما لا يخفى ( قوله وقد فرعوا الخ ) تأيد لان غرضهم من ذلك اثبات كون الصفات موجودة ( قوله لعل مرادهم الخ ) يعني لعل مراد المعتزلة من قولهم عالم لا علم له أنه ليس العلم صفة حقيقية له بل اضافة وتعلق بخصوص بين العالم والمعلوم بها تميز الاشياء وتكشف عنده لا نقي العلم مطلقاً حتى يكون بمنزلة قوائماً أسود لاسود له فحيث يكون راجعاً الى ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من أنه تعلق بخصوص بها بصير العالم علماً والمعلوم معلوماً ( قوله قلت ياباه قولهم الخ ) يعني يأتي عن أن يكون المراد ما ذكر انبائهم العالمية لذاته تعالى فانها ليست صفة حقيقية أيضاً عندهم بل اضافة مخصوصة بها بصير العالم علماً والمعلوم معلوماً على ما قال في المواقف من أن العالمية عندهم نفس تعلق الذات بالمعلومات فلو أثبتوا العلم بمعنى الاضافة لذاته تعالى لكان معنى العالمية الانصاف بهذه الاضافة لا نفس الاضافة فسلم أنهم يتفنون العلم رأساً ويجعلونه نفس الذات ويثبتون لذاته تعلقاً بالمعلومات يسمونه العالمية واعلم أن المراد بالعالمية هنا على ما نقلناه عن المواقف وصرح به المحشي فيما بعد حيث قال وهو اضافة التميز والانكشاف التي يسميها المعتزلة عالمية هو التعلق بين العالم والمعلوم ولم ينكره أحد اذ لو أنكره لزم عنه انكار كونه تعالى علماً وأما العالمية التي هي حال فقد اثبتنا أبو هاشم من المعتزلة والقاضي الباقلاني من الاشاعرة وقالوا انها صفة لذات الواجب ليست موجودة ولا معدومة قائمة بوجودها تعلق بالمعلومات وهي ليست بمراة

للمعنى قال المولى خالد ولا يخفى ان ما ذكره المولى المحشي في توجيه كلام المحشي الخيالي لا يكاد يفهم منه فهو الغار في ذلك المعنى ما ليس بمرضى عند الذوق السليم واليه أشار رحمه الله في آخر الحاشية بقوله تأمل فخذ ما صفا ودع ما كدر والصافي عندي هو فينبق له عن الغير بقوله وقيل في توجيهه الخ اه



( قوله منتصف بالاضافة التي هي الانكشاف والتميز ) أشار الى أن اضافة الاضافة في عبارة المحشي الخيالي يانية ثم معنى اتصافه تعالى بالتميز والانكشاف هو انه منتصف يكون الاشياء متميزة منكشفة عنده فلا رد أن الانكشاف والتميز من صفات المعلومات فكيف ينصف به الواجب تعالى ( ٢٤٠ ) وذلك لان صفته هو التميز والانكشاف المفيد بعده فتدبر ( قوله اذ

هنا اذ هي ليست اضافة بل ذات اضافة ولم يثبتها أحد سواهما وبما ذكرنا ظهر فساد ما قال القاضل المحشي هنا فانه مبني على عدم الفرق بين المعنيين فانظر فيه وقيل في توجيهه ان اثبات العالمية بأبي عما ذكر لان العالمية أيضاً ليست صفة حقيقية له فلو كان المراد من قولهم لا علم له نفي كون العلم صفة حقيقية له فالعالمية أيضاً كذلك فلا وجه لتخصيص العلم بالتميز بهذا المعنى دون العالمية اذ هما متساوية الاقدام في ذلك تأمل نخذ ما صفاودع ما كدر ( قوله وكذا قولهم عالم بالذات ) يعني بأبي ما ذكر قولهم عالم بالذات وهو ظاهر وقولهم علمه عين ذاته وعالمية زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التي هي تعلق بخصوص زائدة على ذاته اذ لو كان المراد انه ليس أمراً حقيقياً زائداً على ذاته تعالى في الخارج والعالمية أيضاً كذلك فلا وجه لجعلها زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التي هي تعلق بخصوص زائدة فلم أنهم ينفون العلم مطلقاً ويحملون العالمية معللة بذاته تعالى ( قوله فيه تأمل الخ ) اي في دلالة صدور الافعال المتقدمة على وجود صفة العلم التي هي مبدأ الانكشاف والتميز تأمل اذ الصدور على وجه الاتقان إنما يدل على أن قاعلاً منتصف بالاضافة التي هي التميز والانكشاف وهي التي يسميها المعتزلة طالبة وأما انصاف فاعلمها بصفة أخرى التي هي مبدأ تلك الاضافة فلا ولذا قال صاحب المواظف انه لا حجة على ثبوت أمر سوي الاضافة التي بها يصير العالم علماً والمعلوم معلوماً قال المحقق الدواني في شرح العقائد العنصرية أعلم ان مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي تتعلق بها تكفير أحد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاصفياء انه قال غدي ان زيادة الصفات وعدمها وأمثالها مما لا يدرك الا بالكشف ومن أسدّها الى غير الكشف فاعلم اني له ما كان غالباً على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا أرى بأساً في اعتقاد أحد طرفي التق والاثبات في هذه المسئلة ( قوله لهم أن يقولوا ) أي للقائلين ببنية الصفات أن يقولوا انحد المفهومين ك مفهوم العلم والقدرة مثلاً محال وهو ليس بالازم اذ لا نقول بأن كونه قادراً عين كونه عالماً بل نقول ان ما يصدق عليه القدرة أعني ذات الواجب تعالى يصدق عليه العلم فاللازم انحد اللذانين وليس بمحال اذ يجوز صدق المفهومات المتغايرة على ذات واحدة ( قوله لهم أن يقولوا ) يعني لهم أن يقولوا ان ما يصدق عليه العلم وكذا سائر الصفات في شأنه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته تعالى بخلاف ما يصدق عليه العلم في شأنه فانه غير قائم بذاته لكونه مغايراً لذواته ويجوز أن يكون للعلم أفراد بعضها قائم بذاته وبعضها بغيره بأن يكون مقولاً بالتشكيك ( قوله قد أقصر على الاول ) أي بيان نفي المتغايرة بين الذات والصفات حيث قال لاهو ولا غيره ولم يقل ولا هي متغايرة ( قوله لكن أشار الخ ) يعني أشار المصنف بنفي تعدد الذات والصفات القديمة بنفي التغاير بينهما الى ان التعدد فرع التغاير واذا كان التعدد فرع التغاير فعلم الجواب من لزوم بطلان التوحيد بتعدد الصفات

يجوز صدق المفهومات المتغايرة الخ ) قال بعض أفاضل المحققين فعل هذا لو قبل الصفات مثل العلم والقدرة لاهو مفهوماً ولا غيره ذاتاً بل عينه ذاتاً لوافق العبارة المنقولة عن المشايخ أيضاً وان حمل كثير من المتأخرين الغيرية الواقعة في كلامهم على الغيرية الانفكا كيه قافهم فانه دقيق لا يقال كيف يصح صدق القدرة المتغايرة لذات الواجب عليه والصدق لا يصح بدون الاتحاد لانا نقول ذات الواجب من حيث التأثير نفس القدرة ومن حيث الانكشاف نفس العلم ومن حيث التجميع لاحد الطرفين نفس الارادة فهي متغايرة ومغايرة لذات الواجب مفهومها ومتحدة ذاتاً وهذا بينه معنى الحمل والصدق ( قوله بخلاف ما يصدق عليه العلم في شأنه ) اذ العلم في شأنه يتأجل ويصدق

على علماً لا على ذاتاً يقال علماً علم ولا يقال ذاتاً علم بخلاف ما يحمل ويصدق عليه علم الواجب فانه نفس ذاته فيقال القديمة ذات الواجب من حيث الانكشاف علم ( قوله حقولاً بالتشكيك ) لان وجوده في بعض افراده أقوى منه في البعض الآخر لكونه قائماً بذاته ومعلوم ان القائم بذاته أقوى من القائم بغيره ( قوله فعلم الجواب من لزوم الخ ) صواب العبارة فعلم الجواب عن ( بالعين المهمة والنون ) لزوم بطلان التوحيد بتعدد الصفات القديمة أيضاً أي كما علم الجواب عن لزوم بطلان التوحيد بتعدد الذات والصفات



القديمة أيضاً إذ ليست مغايرة بعضها مع بعض كما أنها ليست مغايرة للذات والفاضل المحشي قال أشار  
 الخ أي أشار بقوله فلا يلزم تكثر القدماء وهو خبط إذ ليس في كلام المصنف قوله فلا يلزم تكثر  
 القدماء وحله على قول الشارح مما لا معنى له (قوله ولأن الغرض الأصلي) عطف على قوله لأن  
 الجواب التام أي إنما قال أشار لأن المقصود الأصلي بيان حكم الصفات لا الجواب إذ لا مدخل لقوله  
 لا هو في الجواب بل هو يتم بنفي المغايرة (قوله ولك أن تحمل كلام المصنف الخ) يعني أن الشارح  
 حمل كلام المصنف على أنه لا يلزم التعدد مطلقاً ولا تكثر القدماء فورد عليه الاعتراض الذي ذكره  
 بقوله لقائل أن يمنع توقف التعدد على التباين ولك أن تحمل كلام المصنف على أنه لا يلزم قدم غير  
 الله تعالى وإن كان يلزم التعدد ولا محذور في ذلك لعدم منافاة للتوحيد لأن المتأني له تعدد القدماء  
 المتغايرة وهو ليس بلازم فيكون عين ما ذكره الشارح بقوله فالأولى أن يقال المستحيل الخ ولا  
 يرد السؤال الذي ذكره بقوله ولقائل أن يمنع لأن ذلك السؤال إنما يرد على تقدير نفي التعدد  
 مطلقاً نقل عنه وهذا الحمل موافق لما قاله بعض المحققين أن القديم أعظم من الواجب لصدقه على  
 صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة كما قاله الشارح في هذا المقام جواباً عن المعترلة  
 قانهم (قوله وأما حمل الشارح الخ) أي إنما حمل الشارح كلام المصنف على نفي التعدد دون  
 نفي قدم الغير لأن المشهور بين القوم هو نفي التعدد مطلقاً وفي قوله الشارح والأولى دون أن يقول  
 والصواب إشارة إلى ما ذكره المحشي (قوله وإن لزوم الكفر المعلوم كفر أيضاً) يعني كما أن التزام  
 الكفر كفر كذلك لزوم الكفر المعلوم كفر لأن لزوم الشيء مع العلم به التزام (قوله ولذا قال  
 في المواقف الخ) فإن حقيده بقوله ولا يعلم به يدل بالمفهوم المخالف على أنه إن علم به يكفر (قوله  
 ولا شك أن لزوم الذاتية للاستفال من أجل البداهات) هذا إنما يتم أن لو قالوا بالاستفال بالمعنى  
 الحقيقي وأما لو قالوا بالاشراق والتعلق على ما نقل عن بعض النصارى فلا فائدة في تكفيرهم  
 ما ذكره بقوله على أن قوله تعالى \* وما من إله إلا إله واحد \* يعني أنهم إنما كفروا بالذات الإلهية  
 الثلاثة لأنهم أثبتوا القدماء الثلاثة ومعني إثباتهم الإلهية الثلاثة أنهم سواها في الرتبة واستحقاق  
 العبادة على ما صرح به الشارح في بحث حذف المسند من شرح التلخيص لأنهم يثبتون وجوب  
 وجود لكل من الثلاثة كيف وقد صرح في الهيئات المواقف أنه لا تخالف في مسئلة توحيد واجب  
 الوجود إلا الثنوية دون الوثنية أي النصارى فما ذكره المحشي كانوا يقولون بأله وذوات ثلاثة  
 محل بحث إذ الاشتراك في الألوهية بمعنى استحقاق العبادة لا يدل على كونها ذوات مع أنه لا حاجة  
 إليه إذ القول بتعدد المعبود كاف في تكفيرهم فالصواب ترك قوله وذوات فهل عنه قال الإمام الرأزي  
 فسر المتكلمون قول النصارى ثالث ثلاثة بأنهم يقولون بأقنوم الأب وهو الذات وأقنوم الابن وهو  
 العلم وأقنوم الروح وهو الحياة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير انتهى كلامه يعني الجواب المذكور  
 بقوله وجوابه الخ مبني على هذا التفسير وأما لو فسر قول النصارى أن الله ثالث ثلاثة بأن الله  
 ثالث الإلهة الثلاثة الله والمسيح ومريم ويشهد له قوله تعالى أنت قلت للناس اتخذوني وأمي  
 الهين من دون الله \* فوجه تكفيرهم ظاهر لاستدراكه عليه لقولهم بذوات ثلاثة (قوله وأيضاً  
 ترتب الخ) يعني أن ترتب الحكم على المشتق يدل على أن ما أخذ اشتقاقه عنه لذلك الحكم كما في



(قوله لانهم محكوم عليهم بالكفر) قال العلامة القبرسي لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون حكم الله عليهم بالكفر تفضيلاً وتشديداً لا تخيلاً وكيف يدل هذا الدليل على كفرهم على تقدير القول بالعبودية والاشراق والتعلق مع ان الصوفية قائلون بعبودية الصفات والاشعري بعبودية الوجود لا واجب على ان الصوفية يقولون أيضاً بعبودية الخليفة للمستخلف فتقول اما عبودية الخليفة للمستخلف ففي العلم دون استحقاق العبادة وقول الاشعري بعبودية الوجود تنزيهاً عن التركيب وقول الصوفية بعبودية الصفات لبيان كمال الوحدة وأما قول التصاري (٢٤٢) بالافانيم الثلاثة فليان استحقاقها للمادة يدل على ذلك استدلالهم منهم في كل أمورهم

قوله تعالى \* والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما \* فان ترتب حكم القطع على السارق والسارقة يدل على أن علة القطع السرقة فكذلك فيما نحن فيه ترتب الحكم بالكفر على ما قالوا ان الله تبارك وتعالى يدل على أن علة كفرهم هو القول بأنه ثالث ثلاثة فان كان علة الحكم منحصرأ في التزامه تعين التزام الكفر منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر (قوله وعبرة الشارح تشير الى الاول) أي ان لزوم الكفر المعلوم كفر حيث قال لكن لزوم ذلك (قوله وبلاقوم الخ) الاقوم الاصل قال الجوهرى أحسنها أنها رومية وقيل أنها يونانية وكانهم سموها الامور الثلاثة أصولاً لأنها صفات منوط بها نظام العالم ووجوده أو لأنها أصول الألوهية (قوله وقد يوجد بأنه ميل الخ) قال في شرح المقاصد واقتصرهم على العلم والحياة دون القدرة والسمع والبصر وغير هاجمالة أخرى وكانهم يحملون القدرة راجعة الى الحياة والسمع والبصر الى العلم انتهى ووجه رجوع القدرة الى الحياة ان الحياة عبارة عن صحة العلم والقدرة لكن تخصيص الرجوع بالقدرة دون العلم جهالة أخرى والاولى ان يقال كأنه ميل منهم الى أنى ماسوى العلم والحياة (قوله لكن لا يلائمه قولهم بالقدماء الخ) وكذا لا يلائمه انتقال أقوم العلم الى عيسى لانه اذا كان عين الذات لا معنى لانتقاله (قوله اذ لو قطع النظر عن الاتحاد قاربت) أعني الذات والوجود والعلم والحياة وان نظر الى اتحادها في الخارج فواحد وهم الذات يمكن أن يقال قولهم بالقدماء الثلاثة باعتبار قطع النظر عن الاتحاد لكن ذات الواجب عندهم نفس الوجود ولذا تشير في بعض الكتب عن أقوم الاب بالذات قال القاضي في تفسيره ويريدون بالاب الذات وبالباب العلم وبروح القدس الحياة (قوله العدد هو الحكم المنفصل الخ) الحكم هو العرض الذي يمكن لذاته أن يفرض فيه شيء غير شيء فان كان بين أجزائه حد مشترك أي ذو وضع يكون بداية لاجدهما ونهاية للاخر كاتقطة بين الخطين والخط بين السطحين والسطح بين الجسمين فهو متصل وان لم يكن بين أجزائه حد فهو منفصل وهو العدد مثلاً اذا قسمت العشرة الى ستة وأربعة كان انتهاء الستة من العشرة الى السادس وابتداء الأربعة من السابع لامن السادس ولا شك انه لا انفصال بهذا المعنى في الواحد فلا يكون عدداً داخل فيه بل ليس كما ان الوحدة تقتضي اللاقسمة ولهذا قالوا انه من قبيل الكيف على أنه يمكن منع كونه عرضاً لانه من الامور الاعتبارية عند المحققين (قوله ولذا فسروه) أي ولاجل ان الواحد ليس بكم منفصل

على جهة الاصاله دون الوساطة وحصر نظرهم غلبهم عند حاجتهم اه (قوله والاولى ان يقال الخ) فيه انه يؤدي الى القول بالاجاب وقد عند التصاري من المتكلمين القائلين بالاختيار فتأمل (قوله لا معنى لانتقاله) لقائل ان يقول لعلمهم يستون به الاشراق والتعلق والفيض والبروز والظهور تدبر (قوله أي ذو وضع) أي قابل للاشارة الحسية ولو بالتبع وانظر ما معنى هذا التفسير هنا فانهم انما يأتون بهذا الوصف في تعريف التقطة احترازاً عن دخول المجردات في تعريفها لا في تعريف الحكم المتصل ولا في تعريف الحد المشترك (قوله لا انفصال بهذا المعنى في الواحد) أي

بمعنى عدم حد مشترك بين أجزائه اذ ليس له أجزاء فضلاً عن عدم الحد المشترك لا يقال السلب كما يصدق بوجود العدد والجزء مع عدم الحد المشترك بينها يصدق بعدم الاجزاء أيضاً لانا نحول العدد من الكم والكم أحد فيه اقتضاء القسمة فالسلب ليس هناك حاداً الا في التقدير الاول (قوله لانه من الامور الاعتبارية الخ) فان قيل كيف يتصور كون الواحد الاصل للاعداد أمراً اعتبارياً ويكون الاعداد الفرع له أموراً خارجية قلنا لان منع تلك الفرعية وقول بتركيب الاعداد من الاعداد التي تحتها ولان لسهها وقول انه ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد على ما هو المشهور فتأمل



(قوله انهم اتفقوا الخ) فيه ان الخلاف مشهور في ان الاعداد هل هي مركبة من الاعداد التي تحيها أو من الاحاد ويمكن الجواب بأنه لم يشتر ذلك الخلاف لقوة براهين ان العدد مؤلف من الوحدات (قوله الى غير ذلك) من ثمانية واثنين وتسعة وواحد (قوله فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة) فلا يكون شئ من تلك الاعداد داخل في حقيقتها اذ لو كان شئ منها داخل فيها لما أمكن تصور حقيقتها بدونها (قوله أو هو من قيل الخ) وأجاب أيضاً المحشي المدقق بأنه يمكن ان يقال ليس معنى قوله مع ان (٢٤٣) البعض جزء من البعض أي بعض

والعدد هو الكم المتفصل فسروا العدد بما هو نصف مجموع حاشيته أي جاتيئه أحدهما جانب فوقه والاخر جانب تحته فالواحد ليس بعدد اذ ليس له جانب تحته والاتان عدد لانه نصف الاربعة التي هي مجموع اثني اثنين الواحد والثلاثة ونفس على ذلك (قوله فكلام الشارح الخ) أي جعله الواحد من مراتب العدد اما مبني على هذا المذهب أو مبني على التقلب يعني أطلق اسم المراتب التي هي مراتب ما بعد الواحد على ما يشبهه نظرياً للاكثر على الأقل (قوله يرد عليه) أي يرد على جعل الشارح بعض المراتب جزءاً من البعض انهم اتفقوا على أن جميع مراتب الاعداد أنواع متخالفة بالمساحة مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة مثلاً العشرة عشر وحدات لا خمسان ولا ستة وأربعة ولا سبعة وثلاثة الى غير ذلك لا يمكن تصور العشرة بكنها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحد من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المتدرجة تحيها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة وربما يستدل بأن تركيب العشرة من الاثنين والثمانية ليس بأولى من تركيبها من الثلاثة والسبعة فان تركبت عن بعضها لزم الترجيح بلامرجح وان تركبت عن الكل لزم استثناء الشئ عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تكوينها فيستغني عما عداها أجاب بعض الفضلاء بأن المراد بالجزء ما هو في حكم الجزء في عدم الاتصاف لكنه عبر عنه بالجزء مبالغة وروحاً أو هو من قيل أجزاء الكلام على متفاهم العرف (قوله وقد يجاب أيضاً بأن القديم الخ) يعني منع الملازمة أي لا نسلم لزوم تعدد القدماء لان القديم أزلي قائم بنفسه غير محتاج الى شئ والصفات غير قائمة بذواتها لا تحتاجها الى الذات فلا تكون قديمة وان كانت أزلية والمراد بالازلي ما لا ابتداء لوجوده دون المعنى الاعم أعني ما لا ابتداء له أصلاً (قوله ولو سلم) منع لبطان اللازم أي ولو سلم أن القديم ما لا ابتداء لوجوده سواء كان قائماً بنفسه أولاً فلا نسلم استحالة فان المسحيل تعدد القدماء بالقدم الذاتي وهو عدم احتياج الى الغير لاستلزامه تعدد الواجب بالذات وهو منافي للتوحيد دون القدماء المطلقة الشاملة للقدم الذاتي والزمان المفسر بما لا يكون مسبوقاً بعدم استلزامه تعدد الواجب لذاته (قوله ولا يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين) لان القول بالقدم الذاتي والزمان من مخترعات الفلاسفة المتفرع على كونه تعالى موجبا بالذات (قوله قد سبق ما فيه) أي قد سبق في الشرح أن القول بإمكان الصفات يتنافى قولهم ان كل ممكن حادث بمعنى أنه مسبوق بعدم ولا يخفى عليك ان القول بمخالفة هذه الكلية أهون من القول بعدم إمكانها لانه يستلزم تعدد الواجب لذاته بخلاف انتقاض تلك الكلية ولذا خصصه المحققون بأن كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث وفي عبارة الشارح اشعار بذلك حيث قال ولا استحالة في قدم الممكن الخ (قوله بقدم المشيئة)

كان بل البعض الخاص الذي هو الواحد فتأمل (قوله والمراد بالازلي) في قولنا وان كان حازلية واحتاج الى بيان هذا المراد للا يتوهم ان المراد بكون الصفات أزلية أنها من قبيل الاعداد الازلية أعني انها غير موجودة بل معدومة لا ابتداء لعدمها أقامه عبدالرسول (قوله دون المعنى الاعم) أي الشامل للقائم بنفسه والقائم بغيره (قوله أعني ما لا ابتداء له أصلاً) أي سواء كان قائماً بنفسه أو بغيره (قوله لعدم استلزامه) أي لعدم استلزام تعدد القدماء بالقدم الزماني فقط اذ القديم الزماني أعم مطلقاً من القديم الذاتي اذ ما لا يكون مسبوقاً بعدم الذي هو مفهوم القديم الزماني أعم من ان يكون محتاجاً الى شئ كالصفات وكالقول على رأي الحكماء أو لم يكن محتاجاً الى شئ أصلاً كالقدم الذاتي

الذي هو الواجب تعالى شأنه (قوله موجبا بالذات) أي في أفعاله وصدور الموجودات عنه والافهوسبجانه موجب في صفاته على الراي الاظهر (قوله اشعار بذلك) أي بتخصيص القول المذكور حيث أخرج عن حكم الحدود الممكن الواجب لذات الواجب أي الغير المسبوق بالقصد والاختيار فيفهم منه ان الممكن المحكوم عليه بالحدوث الممكن المسبوق بالقصد والاختيار لا مطلق الممكن لكن لا يتم هذا التخصيص عند من يجوز ان يتسبق القصد والاختيار على الممكن سيقاً ذاتياً فقط فعنده لا بد من زيادة في التخصيص على هذا القدر



( قوله وللفاضل المحشي والجلبي الخ ) ( ٢٤٤ ) أسد جواب هنا ان الصعوبة في كلام الشارح ليست منحصرة في الوجه

الذي اعترض به المعزلة على الاشاعة بل تشمل كل ما ورد على القول بالصفات فليتدبر ( قوله اشارة الى ان امكان الانفكاك اعم ) فعلى هذا معنى تصور وجود أحدهما مع عدم الآخر وجود أحدهما في نفسه مع عدم الآخر في نفسه أو وجود أحدهما في حيز مع عدم الآخر فيه ولا يخفى ما فيه من البعد عن الفهم فالأظهر أن يغير التفسير المذكور الى أن التمييز موجودان جاز انفكاكهما في حيز أو عدم كما ذكره بعضهم لأن تفسيرهم بعيد عن ارادة التعميم ( قوله على ما مر ) في مبحث حدوث الاعراض وفيه اشارة الى أن ذلك غير تام على ما مر أيضاً من أنه يجوز أن يكون وجود القديم متوقفاً على عدم أمر مانع فيحدث ذلك الأمر المانع من وجود ذلك القديم فينتفي ويتعدم ذلك القديم فهذا جواب آخر عن النقض المذكور لأنه حيث يمكن

قالوا ان المشقة صفة واحدة أزلية يتناول جميع ما شاء الله تعالى لها من حيث انها تحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المراد كذا في شرح المقاصد ( قوله وفسروه بالقدرة على التكلم ) قالوا التكلم المنتظم من الحروف المسموعة حادث ومع حدوثه قائم بذات الله تعالى وأنه قول الله لا كلامه تعالى وإنما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث غير محدث وفرقوا بينهما بأن كل ماله ابتداء ان كان قائماً بذاته فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباحثاً للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة كذا في شرح المقاصد ( قوله فالتفريع المذكور الخ ) أي المذكور بقوله والصعوبة هذا المقام ذهب الكرامية الى ان قدم الصفات غير ظاهر اذ لو كان ذهابهم الى نفي القدم لصعوبة المقام لوجب نفي قدم الصفات مطلقاً لأن الصعوبة في اثبات البعض أيضاً باقي فعلم ان تشييم قدمها ليس لصعوبة هذا المقام بل لامر آخر وللفاضل المحشي والجلبي في تصحيح التفريع كلام لا يرضي بسأعه الاذان الكريمة ( قوله قالوا الخ ) أي ينووا صحة التفسير المذكور بأنه مأخوذ من العرف واللغة لأنك اذا قلت ما في الدار غير زيد فقد صدقت اذا لم يكن فيها شخص آخر مع أنه ذو بد و قدرة فلو كان الجزء غير الكل والصفة غير الموصوف لكنت كاذباً وحاصل الجواب ان المراد بالغير في قولنا غير زيد غيره من افراد الانسان والالزم أن لا يغير زيد ثوبه وأمتة الدار وهو باطل قطعاً ( قوله سواء كان بحسب الوجود الخ ) اشارة الى بيان وجه تفسير الشارح قوله بحسب تصور وجود أحدهما الخ بقوله أي يمكن الانفكاك بينهما يعني أنما فسره به اشارة الى أن امكان الانفكاك اعم من أن يكون بحسب الوجود بأن تصور وجود أحدهما مع عدم الآخر أو بحسب الحيز بأن يتحيز أحدهما في حيز لم يتحيز الآخر فيه لا ما يورمه قوله بتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر من اختلص امكان الانفكاك بحسب الوجود ( قوله فلا يرد النقض الخ ) لأنه وان لم يمكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود لكونهما قديمين والعدم ينافي القدم على ما مر لكنه يمكن الانفكاك بينهما بحسب الحيز ضرورة انها لو وجدا لكنا متحيزين بحيزين قال بعض الفضلاء هذا النقض إنما يرد لو أريد بالامكان الامكان الوقوعي دون الذاتي اذ الصدم ينافي الامكان الوقوعي لا الذاتي انتهى كلامه أقول لو أريد بالامكان الامكان الذاتي لزم أن يكون الصفات غير الذات لأنه يمكن أن يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذاتي لكونها ممكنة على ما هو الحق ولو أريد بالامكان امكان الانفكاك من الجانبين لزم المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض لا امكان وجود بعضها بدون بعض آخر بحسب الذات مع قطع النظر عن العلة ( قوله لكن يرد الالهان المفروضان ) وكذا الجرد ان المفروضان كالمقول والتفويض التين أثبتهما الفلاسفة لأنه لا يمكن الانفكاك بينهما في الوجود لكونهما قديمين ولا في الحيز لعدم تحيزهما ( قوله فليتأمل ) وجه التأمل ان المراد بالانفكاك الانفكاك بحسب الوجود والنقضان المذكوران مندفعان لعدم تحققهما ومادة النقض يجب أن تكون متحققة لأن الناقض مدع لا بد له من اثبات مادة النقض ولا يكفي مجرد فرض الاله وما قاله الفاضل المحشي من أن النقض إنما يرد بالمتنع ولا شك ان تعدد الاله مجتبع فلا يرد النقض بالالهيين المفروضين

الانفكاك بين الجسيمين القديمين بحسب الوجود ( قوله لعدم تحققهما ) أي عدم تحقق مادتهما أعني الجسيمين القديمين والالهيين المفروضين بخلاف



( قوله على تقدير تسليم كفاية إمكان مادة النقص ) وعدم اشتراط تحققها وفي هذا إشارة الى أن ذلك التسليم أيضاً مختل لا اتفاق العلماء على اشتراط تحقق مادة النقص ولا يكفي مجرد إمكانها ( قوله ليم اليان ) أى بيان عدم المغايرة بينهما اذ عدم المغايرة يتوقف على اتقاء كلا الانفكاكين اذ بثبوت واحد منهما تثبت المغايرة ( قوله غير كاف ) أى في اتقاء التبرية ( قوله والنقص المذكور غير وارد ) أى وقد علمت ان النقص المذكور غير وارد لما ( ٢٤٥ ) ذكره المولى المحشى من أن مادة

النقص يجب أن تكون متحققة ( قوله كالوجود ) أى كالوجود في الواجب فانه عين الواجب على مذهب الحكماء وطائفة من محقق المتكلمين كما صرح به العلامة الدواني أو كالوجود في الواجب والممكن فانه نفس الموجود واجب كان أو ممكناً على مذهب بعضهم على ما فصل في حكمة العين والمواقف وان ذهب بعض آخر الى أن الوجود غير الموجود فهما وتبعه جمهور المتكلمين ( قوله وبما ذكرنا ) أى من قول صاحب المواقف فلا عن الآمدي من ان من الصفات ما هو غير وهو كل صفة أمكن مفارقتها عن الموصوف ( قوله والمشي وغيرها ) فلو كانت الصفة المحدثة مغايرة للموصوف لكان هذا القول كذباً مع انه

بخلاف الجسمين القديمين فانها يمكنان نظراً الى ذاتهما فليس بشيء لانه على تقدير تسليم كفاية إمكان مادة النقص لا فرق في الالهين والجسمين القديمين في أن وجود كل منهما يمتنع بالنظر الى الدليل عند المتكلمين ويمكن بالنظر الى ذاتهما مع قطع النظر عما سواهما كما لا يخفى ( قوله لما كان عدم الانفكاك الخ ) أى ان الشارح لما كان يصدد بيان ان الصفات لا تغاير الذات وجب عليه بيان عدم الانفكاك بينهما بحسب الجز كما بين عدم الانفكاك بحسب الوجود ليم اليان الا أنه تركه لان عدم الانفكاك بينهما بحسب الجز كان ظاهراً ضرورة عدم كونها متحيزين ( قوله والا فمجرد الخ ) أى وان لم يكن عدم التعرض لكونه ظاهراً فمجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف لا تتقاضاه الجسمين القديمين على ما عرفت وقد عرفت أيضاً أن مجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود كاف والنقص المذكور غير وارد ولذا اكتفى الشارح به ( قوله فانهم قالوا بمغايرة الخ ) قال الآمدي ذهب الشيخ الاشعري وعامة الاصحاب الى أن الصفات منها ماهي عين الموصوف كالوجود ومنها ماهي غيره وهي كل صفة أمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالفاً ورازقاً ومنها ما يشارك لا عين ولا غير وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النسبية لله تعالى بناء على أن المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه من الوجوه وعلى هذا تلك الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى أو غيرها كذا في شرح المواقف وبما ذكرنا ظهر لك ان ما قاله الفاضل المحشي الظاهر أنهم لم يقولوا بمغايرة الصفات المحدثة لموصوفها كلام لا يعبأ به ( قوله وبما يظهر الخ ) أى ومن عدم قولهم بعدم مغايرة الصفات المحدثة ظهر ان استدلالهم السابق أعني أنه يقال في اللغة والعرف ما في الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة ليس بصحيح لانه يدل على أن الصفة المحدثة أيضاً لا تغاير الموصوف اذ قد انصف زيد بالصفات المحدثة من القدرة والعلم والحياة والمشيئة وغيرها مع صدق ذلك الكلام ( قوله قد عرفت أن المراد الخ ) يعني قد عرفت في الحاشية السابقة أن تفسير الشارح قوله يمكن أن يقدر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر بقوله أي يمكن الانفكاك للإشارة الى تعميم الانفكاك لا كما يفهم من تخصيصه بالانفكاك في الوجود فنقول المراد إمكان الانفكاك من الجانبين ولا نقض بالعالم مع الصانع لانه يجوز أن يتفك الصانع عن العالم في الوجود اذ يمكن وجوده مع عدم العالم ويتفك العالم عن الصانع في الجز فان العالم متعجز في جزه وليس الصانع متعجزاً فيه لاستحالة التعجز على ذاته تعالى وكذا لا يرد الاشكال بالعرض مع المحل اذ

صادق بلا شبهة ( قوله وكذا لا يرد الاشكال ) فيه نظر لان الجز من خواص الاجسام كما يدل عليه تعريفه بفراغ يشغله الجسم فلا ينفك العرض عن المحل في الجز بأن يكون جز كل مغاير الجز الاخر كالجسمين القديمين فالخلق أن مراد الخيالي مجرد دفع النقص بالعالم مع الصانع لاتصحيح التعريف من كل وجه والا فيرد عليه الجز مع الكل أيضاً بناء على أن الجز ينفك عن الكل في الوجود فيما لو كانا جسمين بناء على أن جز الجسم لا يمكن أن ينقص عنه ولا أن يزيد عليه كما سبق عن الخيالي فجز الجز غير جز الكل الا أن يقال جز الجز جزء من جز الكل فلا يكونان غيرين أفاده الكتبوي ويؤيده



ان الحل كما ينفك عن المرض في الوجود فكذا ينفك عنه في الجزر فتخصيص أحدهما بالآخر بما لا وجه له فهذا يدل على أن مراد المحشي الخيالي مجرد دفع الاشكال بعالم مع الصانع وأيضاً كون الجزر للمرض محله غير صحيح ويدل على هذا أمران الأول أنهم فسروا الجزر بالفراغ الموهوم وليس المحل فراغاً . الثاني أنهم قالوا ان المرض تابع في التجزئ لمحله فهذا مشعر بأن جزر المرض جزر محله الا أنه لاحدهما ( ٢٤٦ ) بالذات والثاني بالمرض ( قوله مع عدم جواز الخ ) بناء على أن

ينفك المحل عن المرض في الوجود بأن ينعدم المرض مع بقاء المحل وينفك المرض عن المحل في الجزر فان جزر المرض هو المحل وجزر المحل مكانه فما قاله الفاضل الخيالي ان النقص بالمرض مع المحل باق ليس بشئ منشؤه قلة التدبر \* قال بعض الفضلاء رد هذا الجواب بأن هذا لا يستقيم على ما هو المقرر المحقق عندهم من أن كلمة أو في التعريف لتقسيم دون التزديد وحاصله أن المراد بأو أن قسماً من الحدود حده هذا وقسم آخر حده هذا فالمعنى حينئذ أن قسماً من المتباينين حده ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الوجود وقسماً منهما ما يمكن الانفكاك من الجانبين في الجزر فيرد الاشكال على ما ارتضاه أقول هذا إنما يرد أن لو كان التعميم مستفاداً من كلمة أو وليس كذلك كيف وهو غير مذكور في تعريف الشارح بل هو مستفاد من ذكر لفظ الانفكاك في التعريف غير مفيد بقيد في الوجود أو في الجزر حيث قال أي يمكن الانفكاك بينهما فالمعنى الغير أن ما يمكن الانفكاك بينهما أي فرد كان من الانفكاك - نعم لا يتم الجواب الذي ذكره المحشي اذا أخذ كلمة أو في التعريف كما قال بعضهم ان بيان ما يمكن الانفكاك بينهما في الوجود أو في الجزر اذ لا يمكن التعميم حينئذ لان كلمة أو للتقسيم لا للتزديد تأمل ( قوله نعم يرد الاشكال الخ ) أي يرد الاشكال بالعالم مع الصانع لو أريد الانفكاك من الجانبين على من قال الغير أن ما يمكن انفكاكهما في عدم أو في جزر لعدم إمكان انفكاك الصانع عن العالم في عدم لاستحالة عدمه تعالى ولا في الجزر أيضاً لامتناع تجزئه وان كان يمكن انفكاك العالم في عدم والجزر جميعاً ( قوله ان قلت لعلهم أرادوا الخ ) يعني لعل مرادهم بجواز الانفكاك جواز أن لا يكون أحدهما قائماً بالآخر أو قائماً بمحله وأن لا يكون متقوماً وحاصله فلا يكون الصفات مغايرة للذات لامتناع أن لا تكون الصفات قائمة بذاته تعالى ولا الصفات بعضها مع بعض لعدم جواز أن لا يكون بعضها قائماً بمحل البعض الآخر ولا الجزر بالنسبة الى الكل لامتناع أن لا يكون الكل متقوماً به ولا ينتقض بالعالم مع الصانع لان العالم غير قائم بالصانع ولا بمحله ولا متقوم به لامتناع أن يكون الصانع محلاً للعالم أو محلاً لمحله أو نجزاً لشيء وكذا لا يرد النقص بالمرض بالنسبة الى المحل لانه يجوز أن لا يقوم المرض بالمحل بأن ينعدم مع بقاء محله فيكونان غيرين ( قوله قلت مثله الخ ) حاصله ان لفظ إمكان الانفكاك لا يدل على المعنى المذكور وهل هذا الا تفسير وتخصيص مأخوذ من خارج لاخراج مواد النقص فعلى هذا يجوز تخصيص كل تعريف أعم وتعميم كل تعريف أضيق لاجل تحصيل المساواة وهو فاسد كما لا يخفى ( قوله على أنه يرد الخ ) أي مع كونه مما لا يلتفت اليه غير صحيح في نفسه لانه يرد عليه الشخص فانه على تقدير أن يكون موجوداً غير محله مع عدم جواز أن لا يكون محله متقوماً به وكذا الاعراض

محله الشخص الذي هو زيد مثلاً وزيد لكونه عبارة عن الحيوان الناطق مع الشخص متقوم بالشخص لانه جرؤه أقول ان كان الشخص جزءاً من محله فعلى تقدير صحته يلزم أن لا يكون غيره شذوهم فلا يصح قوله غير محله والا فلا يكون محله متقوماً به فالحق ما قبل بعد وما أورده عليه مدفوع بأنه إنما جعله مقابلاً للاعراض اللازمة لانهم ذكروه مقابلاً لها لالكونه مقابلاً لها في الواقع الا أن يقال التقوم بمعنى التحصل فكون المحل متقوماً بالشخص بمعنى كونه منحصلاً موجوداً به وهذا المعنى يوجب كونه موقوفاً عليه في الوجود جزءاً كان أو خارجاً لازماً فلا يصح ان يسلب التقوم بالشخص بهذا المعنى عن المحل نعم التقوم به ظاهر في الجزئية وكاف فيها

سبق له من اخراج الجزر والكل من الغيرين وما قررنا ظهر ان الشخص عرض لازم مقوم والاعراض اللازمة المتفرعة اللازمة على الوجود اعراض لازمة متأخرة والشخص والوجود متلازمان في المشهور متحدان في تحقيق الجلال الدواني وتابعيه أفاده الكتبوي وفي قوله جزءاً كان أو خارجاً المشارة الى المذهبين المشهورين في الشخص مذهب التأخرين المذهبين الى ان الشخص أمر زائد على الماهية النوعية نسبة الى النوع نسبة الفصل الى الجنس فيكون ذات زيد عندهم مركباً من الجنس

هذا هو المعنى الذي مراد به في قوله تعالى ولا يكون له صاحبه ولي



والفعل والتشخص ومذهب القدماء الناهيين إلى أنه ليس في الشخص أمر سوى ما في الحقيقة النوعية حقيقة الشخص هي حقيقة النوع بعينه (قوله إنما هو في الصفات اللازمة) الظاهر أن الشيخ لا ينكر كون الصفة الغير المفارقة المثل لازمة بحسب بادي الرأي كسواد الحشوي وإن لم تكن لازمة بحسب الحقيقة ونفس الأمر فالمراد بالصفة اللازمة مثل هذه الصفة فلا حاجة إلى التكلف الذي ذكره للأضراب (قوله وإن كان الدليل) هو ما ذكره المحشي الحلي في صدر المبحث بقوله قالوا يقال في العرف واللغة ما في الذار غير زيد مع أنه ذو يد وقدره (قوله يقتضيه) (٢٤٧) يمكن أن يكون مراد بعض الفضلاء

بأن هذا هو المشهور من مذهب الشيخ هذا الاقتضا (قوله لما تقرر عنده من تجدد الاعراض) قد عرفت أن الظاهر كون الشيخ لا ينكر لزوم الصفة المتجددة المثل بحسب بادي الرأي وإن كانت محدثة (قوله أذ يتحقق) علة لقوله يخالف وقوله حينئذ أي حين تجدد الاعراض (قوله ومن جانب الصفة بحسب الحيز) لما مر عن المولى الحشي أن حيز الموصوف مكانه وخبر الصفة الموصوف وقد عرفت ما عليه فتذكر (قوله أن انفكاك الصفات اللازمة بل القديمة عن الذات الخ) الأنسب يكون الكلام في وجود الموصوف بدون الصفة وعدم وجوده بدونها كما أفصح به الكلام الشارح والمحشي الحلي أن يقول أن انفكاك الذات عن

اللازمة على تقدير وجودها لا يجوز أن لا تكون قائمة بمحلها مع كونها مغايرة له بالاتفاق وإنما قلنا على تقدير وجودها لأن الاعراض اللازمة غير موجودة عند الشيخ الأشعري ضرورة أن العرض لا يبنى زمانين وقيل في توجيه قوله على أنه يرد عليه الشخص أن الشخص لا يجوز أن لا يكون قائماً بمحلها مع أنه غير محله بالاتفاق وفيه أنه حينئذ داخل في الاعراض اللازمة فلا وجه لأفراجه بالذكر هنا لكن يرد على كلام المحشي أن مادة النفي لا بد أن تكون موجودة وعلى تقدير وجودها لهم أن يقولوا أن الشخص والاعراض اللازمة لا تكون مغايرة للشخص ولحلها (قوله يرد عليه أنهم صرحوا بأن الكلام الخ) يعني أنه لا يجوز وجود الذات بدون الصفة لأنهم صرحوا بأن الكلام بعدم المغايرة إنما هو في الصفات اللازمة على ما صرح به فيما سبق من نقل الأمدى بل القديمة على ما ذكره الشارح وهذا الأضراب إنما هو باعتبار كون القديمة أخص من اللازمة من حيث المفهوم والافق حيث الصدق متلازمان ضرورة أنه لازم سوى صفات الواجب بناء على تجدد الاعراض ولا يوجد الذات بدونها لأنها لازمة وقدمها يمتنع انفكاكها عن الذات قال بعض الفضلاء أن المراد بالصفات الصفات المحدثة ولعل هذا على ما هو المشهور من مذهب الشيخ من أن كل صفة لا تغاير الموصوف كالجزم مع الكل انتهى كلامه فيه أن الشارح قد صرح في صدر الدرس بأن الكلام في الصفات القديمة حيث قال بخلاف الصفات المحدثة فالمناسب أن يورد الاعتراض موافقاً لما قرره أولاً على أن ما ذكره من عدم مغايرة الصفات المحدثة لم ينقل عن الشيخ الأشعري وإن كان الدليل يقتضيه كيف وهو مخالف لما تقرر عنده من تجدد الاعراض أذ يتحقق حينئذ الانفكاك من جانب الموصوف بحسب الوجود ومن جانب الصفات بحسب الحيز (قوله ومرادهم الخ) جواب سؤال تقريره أن انفكاك الصفات اللازمة بل القديمة عن الذات ممكن بالقياس إلى ذاتها وإن منع لزومها وقدمها عن الانفكاك والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي وحاصل الدفع أن المراد بامكان الانفكاك جواز انفكاك أحدهما عن الآخر بلا مانع عن وقوع ذلك الانفكاك أعني الامكان الوقوعي وهو هنا متنفذ لأن اللزوم والقدم مانع عن وقوعه فلا يكفي مجرد الامكان بحسب الذات نقل عنه أقول إن لم يكن مجرد الامكان كافياً في التغاير لزم أن لا يكون الذات مغايرة للعرض اللازم وأقول في جوابه أن المراد بالانفكاك كما عرفت أعم سواء كان بحسب الوجود أو بحسب الحيز فانهم انتهى كلامه يعني أن العرض اللازم مغاير للمحل لتحقق الانفكاك بينهما من جانب واحد في الحيز

الصفة اللازمة بل القديمة ممكن بالقياس إلى نفس الذات وإن منع الخ لكن المراد بما ذكره ما ذكرناه (قوله أعني الامكان الوقوعي) لقائل أن يقول لو كان المراد ذلك قاي حاجة إلى إدراج لفظ الامكان في تعريف المتغايرين بل فيه ضرر توهم غير المراد (قوله لزم أن لا يكون الذات مغايرة للعرض اللازم) لعدم وقوع الانفكاك بينهما للزوم ذلك العرض وهو المتغير في المتغايرين على تقدير عدم الكفاية بمجرد الامكان الذاتي ولقائل أن يقول لا نسلم استحالة هذا اللازم أذ كما لا نغف الصفة غير الموصوف فكذلك لا يبعد العرض غير الموضوع بناء على عدم الانفكاك بل الظاهر أن مرادهم بالصفة في قولهم الصفة لا تغاير الموصوف المعنى القائم



غيره وهو يشمل جميع الاعراض ونخصيص الصفة بمثل العلم والعرض بمثل سواد الحبشي نخصيص بلا مخصص فتأمل  
( قوله لان حيز الحل مغاير لحيز العرض ) لان حيز الحل الفراغ المتوهم المشغول بالحل وحيز العرض مثل سواد الحبشي متوهم  
فراغ متوهم يشغله سواده بتبعية الوضع الذي قام به السواد فحيز هذا العرض هو حيز المواضع التي قام بها السواد وحيز  
الموضوع الذي هو الحبشي بمجموع الفراغ الذي انطبق الحبشي عليه هذا ولكن لا ينبغي على البصير ان هذا التغاير بين حيز  
الحل وحيز العرض انما هو في الاعراض الغير السارية في الحل كما مثلاً به بخلاف نحو يابض الثلج وسواد الحيز فان حيز  
العرض بينهما هو حيز الحل فيلزم بناء على ما ذكره ان لا يكون مثل هذا العرض مع محله متغايرين والى مثل هذا أشار المحشي  
الخيالي بالامر بالهم أفاده عبد الرسول ( قوله وهما لا يكونان الا موجودين ) لان التبرية من الصفات الثبوتية المفوضة  
لوجود الموضوع على ما صرحوا ( ٢٤٨ ) به ( قوله على ما اعترف به السائل ) بقوله والحاصل ان وصف الاضافة

معبر وامتاع الانفكاك  
حينئذ ظاهر ومن هذا  
علم ان المراد بالسائل هو  
السائل بلا يقال المراد  
امكان الخ المقصود به  
الجواب عن النظر السابق  
المورد بقوله وفيه نظر  
بعد قوله كذا ذكره المشايخ  
ثم قوله على ما اعتبره السائل  
فبرع من المولي المحشي  
والا فلك ان تقول في  
بيان كون تصور العالم  
بالنظر الى ذاته غير مفيد  
في كونه مغايراً للصانع لان  
لنا اعتباراً بوصف الاضافة  
ولا شبهة في غيرته حينئذ  
ايضا مع انه حينئذ لا  
يتصور بدون الصانع

لان حيز الحل مغاير لحيز العرض كما لا ينبغي ( قوله لان السكينة الخ ) بيان للقريئة الدالة على ان المراد  
العرض والحل الجزئين يعني ان الكلام في التبرين وهما لا يكونان الا موجودين فهذا قريئة على ان  
المراد العرض والحل الجزئين لان السكينة غير موجودين في الخارج ( قوله وعدم تصور هذا العرض  
الخ ) لان العرض الجزئي من جملة مشخصاته الحل الخاص فلا يمكن تصوره من حيث كونه جزئياً  
بدون محله ( قوله وبه يظهر الخ ) أي باعتبار ان وصف الاضافة يستلزم ان لا يكون بين العلة  
والمعلول تدابر يظهر خلل ما ذكره خلل ما ذكره بقوله والعالم قد يتصور الخ لان تصور العالم بدون  
الصانع من حيث كونه معلولاً له محال لانه يستلزم تصور أحد المتضادين بدون الآخر وتصوره  
بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن وصف الاضافة غير مفيد في كونه مغايراً للصانع لان وصف  
الاضافة معبر على ما اعترف به السائل أقول الجواب عن النقض بالعالم مع الصانع على تقدير ارادة  
صفة الانفكاك من الجانبين قد تم بقوله المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولا  
يخفي انه على ذلك التقدير لا يرد النقض بالجزء مع الكل والصفة مع الذات بل هو على تقدير ارادة  
الانفكاك من أحد الجانبين فاعتبار وصف الاضافة انما هو جواب على تقدير اختبار الشق الثاني  
الا ان عبارة الشارح حيث عبر عن الجواب الثاني بقوله بخلاف الجزء مع الكل ناقصة عن أداء  
المقصود وموهمة بانه من تنمة الجواب السابق يدل على ما قلنا قول الشارح في الجواب ولو اعتبر  
وصف الاضافة حيث فصله عما قبله قلنا ما قبله رد للجواب الاول وقوله ولو اعتبر الخ رد للجواب  
الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجزء مع الكل وبما ذكرنا علمت انه لا يظهر من اعتبار وصف  
الاضافة خلل في قول الشارح والعالم قد يتصور موجوداً الخ لانه يطلب الخ لانه جواب مستقل لا دخل  
لاعتبار الاضافة فيه تأمل حال الفاضل المحشي أنت خير بان وصف الاضافة في صورة العالم بالنسبة

( قوله انما هو جواب ) أي عن النقض بالجزء مع الكل والصفة مع الموصوف ( قوله عن الجواب  
الثاني ) أي عن الجواب عن النقض الذي كان على تقدير اختبار الشق الثاني أعني مكان الانفكاك من أحد الجانبين ( قوله  
على ما قلنا ) من أن قوله بخلاف الجزء والكل الخ ليس من تنمة الجواب السابق بل هو جواب عن النقض على تقدير اختبار  
الشق الثاني ( قوله حيث فصله عما قبله ) ولم يقل وانه لو اعتبر حتى يكون عطفاً على أنه لا يستقيم فيكون من منمنمات كلمة مع  
في قوله مع انه لا يستقيم بل جعله جملة مستقلة معطوفة على قوله قوله قد صرحوا الخ في حيز قوله لا نقول ( قوله تأمل )  
وجهه ان ما ذكره المولي المحشي في تحرير كلام الشارح وان كان بعيداً عن الفهم لكنه حسن من جهة المعنى ولكن أنت تعلم  
انه ليس دافعاً لما ذكره المحشي الخيالي لان قول الشارح والعالم قد يتصور موجوداً الخ وان كان جواباً لا دخل لا اعتبار وصف  
الاضافة فيه لكن للمعترض ان يقول لا يخلو اما ان تريد بالعالم العالم من حيث المصنوعية فتصوره بدون الصانع محال أو تريد



من حيث النظر الى ذاته فنقول قد اعترفت بها الجيب في الجواب الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجزء مع الكل بان وصف الاضافة معتبر  
فلم نعتبره في الجواب الثاني ولا اعتبره في العالم وهل هذا الا تخصيص بلا مخصص على انك قد عرفت ان هذا محض تبرع والافتقار كون  
تصور العالم من حيث ذاته منفكاً عن تصور الصانع غير مفيد في كونه منبياً له لان العالم من حيث وصف المعلولية أيضاً غير للصانع مع انه  
لا يتصور حينئذ منفكاً عن تصور الصانع هذا (قوله يرد عليه الخ) قال الفاضل الكلبي منشأ هذا الايراد لام العاقبة في قوله ليفيد اذ الظاهر منها  
ان تكون الافادة مترتبة على التباين المذكور لكن يجوز ان يكون الترتيب عليه بواسطة انضمام أمر آخر ولذا أجيب عنه بما ذكره المحشي  
بقوله أجيب عنه الخ وقد يورد عليه أيضاً بأن شرط الافادة التباين الذهني لا تباين (٢٤٩) المفهومين اذ قد يكون التباين

الذهني مع عدم التباين بين  
المفهومين ويفيد الحمل كما  
في قولنا الانسان بشر  
اذ فهم من الانسان الحيوان  
الناطق وفهم من البشر  
الضاحك أي تصور المفهوم  
الواحد بمراتين مختلفتين  
أقول المفهوم الواحد باعتبار  
تصوره بوجه غيره باعتبار  
تصوره بوجه آخر والمراد  
من التباين هنا أعم من التباين  
الذاتي والاعتباري فلا يرد  
ذلك وما يقال الناطق جزء  
الحيوان الناطق والجزء  
والكل ليسا بمختارين عند  
المتكلمين فلا يرد ما أورده  
الحبالي ليس بشيء لان  
المقابلة في تعريف الحمل  
لاهل المقول هي المقابلة  
بالمعنى القوي الشائع الشامل  
للمفهومين الوجوديين  
والعدميين والمختفين لا

الى الصانع كان فرضياً وتقديرية قبل اقامة البرهان فكان الكلام هنا مبنياً على أن تصور العالم  
موجوداً مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية والمعلولية فان العلية والمعلولية غير ظاهر بخلاف  
وصف الاضافة في صورة الكل والجزء والعلية والمعلولية ونحو ذلك فان وصف الاضافة محقق لا  
فرضي فكان ابطال الشارح هناك مبنياً على اعتبار وصف الاضافة بالفعل لا على قطع النظر عنه فلا  
اشكال اتمى كلامه أقول كثيراً ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان وجود الجزء خفاء كونه  
جزأً من وصف الاضافة فيه أيضاً فرضي قبل اقامة البرهان فالفرق المذكور غير بين (قوله لكن  
يرد عليه ان مجرد التباين الخ) أجيب عنه بأن ماهو المفهوم من عبارة الشارح ان التباين بحسب المفهوم  
شرط لافادة الحمل فانه لا يفيد بدونه لانه كاف فيه ويمكن أن يقال معنى التباين في المفهوم ان  
يكون مفهوم المحمول أمر ازاندا على ما يفهم من الموضوع فالتفصيل بالمثال المذكور غير وارد لكون  
مفهوم المحمول جزءاً من مفهوم الموضوع تأمل واعلم ان تفسير الحمل بالاتحاد في الهوية والتباين في  
المفهوم لا يصح في العدميات فقبل شرط الحمل بالاتحاد ذاتاً بمعنى ان ما صدق عليه ذات واحدة  
والتحقيق ما ذكره في حواشي شرح التجريد بأن الحمل في الذاتيات هو الاتحاد وفي العرضيات  
هو الانصاف كذا قيل (قوله يدل ان النافية وانه تصحيف فضل) وقع في عامة نسخ الحواشي  
بدل ان النافية فعلى هذا قوله فضل بالاضاد المعجمة ومعناه حينئذ انه تصحيف فاضل أي زائد  
لا فائدة فيه ويؤيده ما نقل عنه من ثبيل ان النافية حيث قال كما في قوله تعالى ان كل نفس لها  
عليها حائظ لان لما بمعنى الاستثناء لدخوله على الاسم ثم كلامه وفي بعض النسخ بدل ان النافية  
باللام المتصلة مع النون وقوله فصل بالاضاد المعجمة فمعناه انه تصحيف وتغير بسبب فصل لامها عن  
النون وفي بعض النسخ تصحيف نحل (قوله اذ لا يمكن عطف الخ) مثل ان يقال انه معطوف على  
قوله لصار بحسب المعنى اذ ماله لو كان الواحد غيرها يلزم أن يكون الواحد غير نفسه وان يكون  
المشترط بدونه أو معطوف على ضمير كان على ما وقع في بعض نسخ الشرح يدل لفظ صار فيكون  
المعنى اكان كون المشترط بدونه وكل ذلك تصنف وتكلف قبل عنه أي يتقدير ان يقال الزم ان

(٣٢ - حواشي العقائد أول) بالمعنى المصطلح عند المتكلمين واللام يصدق على حمل أصلاً لان

المحمول كلي البنية والكللي ليس بوجود ولو سلم فلا يصدق على حمل المحمولات العدمية وأماها تأمل اه وقوله لام العاقبة  
هي ما يفيد ترتب مدخولها على الفعل في نفس الامر سواء كان باعثاً عليه أولاً وأما لام الغرض فما كان مدخولها باعثاً عليه  
سواء ترتب عليه في نفس الامر أولاً (قوله ويؤيده ما نقل الخ) قال الفاضل الكلبي لكن يرد عليه انه لا اعتبار للاعجام فلا  
وجه للحكم بكونها مفتوحة مصدرية لا بكونها مكسورة نافية مع جواز دخول النافية على كل من الفعل والاسم كما ذكره صاحب  
المنها فالحق ان النسخة الصحيحة ان النافية وإن النافية تصحيف فاسد أيضاً ولا اعتبار للحاشية المنقولة عنها اه



( قوله وعلى تقدير ان النافية يكون معطوفاً الخ ) فيه انه عطف الجملة على المفرد وهو انما يجوز بتأويل المفرد بجملة أو تأويل الجملة بمفرد كما ذكرنا في قوله تعالى « فالتق الاصاب وجعل الليل سكناً » فهو أيضاً يحتاج الى تمحل والفرق تحكم وكذا الكلام على نسخة ان النافية وما قيل ان الجملة على هذه النسخة حالية فاسد اذ يجب تجريد الحالية عن أدوات الاستقبال كالسين وسوف وكذا ان والحق ان الجملة على التقديرين معطوفة على قوله من العشرة أعني خبر لان فلاشكال أفاده السكتوي ( قوله وينتقض أيضاً الخ ) لا يقال هذا الدليل في الاصل مجروح كما أشار اليه الشارح بقوله ولا يخفى ما فيه فلا يكون انتقاضه بوجه آخر دليلاً على التصحيح ( ٢٥٠ ) هنا لا نقول له انه أراد انه لا بد من حل كلام العاقل على الوجه الصحيح

يكون العشرة بدونه وعلى هذا يكون معطوفاً على قوله لصار وعلى تقدير ان النافية يكون معطوفاً على قوله لانه من العشرة وجبئذ لا يرد النقص باللازم لانه لا يصدق عليه انه من الملزوم انتهى بمعنى انه وان صدق على اللازم انه لا يكون بدون الملزوم لكن لا يصدق عليه انه بعض من الملزوم فلا يرد النقص به على الدليل ( قوله وينتقض أيضاً الخ ) أي مع كونه محتاجاً الى التكلف ينتقض باللازم فان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة مع خبر ان الدليل المذكور فيه بأن يقال لو كان اللازم غير الملزوم لزم أن يكون الملزوم بدونه وانه محال فيلزم أن لا يكون اللازم غيراً ويمكن أن يقرر بالنقص التفصيلي بأن يقال لا نسلم انه لو كان الواحد غير العشرة يلزم أن تكون العشرة بدونه فان اللازم غير الملزوم عندهم مع انه لا يكون الملزوم بدونه ( قوله لا يقتضي النفسية ) أي العينية حتى يلزم من مفارقة الشيء له مفارقتها لنفسه ولا يخفى عليك ان لزوم مفارقة الواحد لنفسه غير موقوف على ان كونه جزءاً من العشرة وعدم تحققها بدونه يستلزم للنفسية فلو كان مفارقاتها لها يلزم مفارقتها لنفسه بل يتم بمجرد بيان ان ليس العشرة مفارقة له سواء كانت نفساً أو لا اذ يكفي أن يقال انه من العشرة وهي لا تكون بدونه فلا تكون العشرة مفارقة له فلو كان الواحد مفارقاتها لها يلزم مفارقتها لنفسه لان المفارقة للشيء مفارقة لما ليس غيره اذ لو كان عنه يلزم اتصافه بالغيرية واللاغيرية بالنسبة الى شيء واحد فالصواب أن يقال في توجيه النظر اذ كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي عدم المفارقة بينهما ( قوله وبالجملة مفارقة الخ ) فلا يلزم من مفارقة الواحد للعشرة ومفارقة يذريدها مفارقتها لنفسها ( قوله فان نسلم تعلقات الخ ) حاصله ان تعلقات علمه تعالى على نوعين تعلقات في الازل من غير أن يكون قديماً بالزمان شاملة لجميع ما يمكن تعلق العلم به من الازليات والمتجددات لكن تعلقاته الازلية بالمتجددات باعتبار انها متجددة من غير أن يكون قديماً بالزمان بل على وجه كلي كما يتعلق بالامور الكلية الغير المتجددة على ما مر بتحقيقه وهذه التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل ضرورة عدم تناهي متعلقاتها أعني جميع ما يمكن أن يعلم من الامور الكلية الازلية والمتجددة لشمولها الممكن والممتنع والواجب وتعلقات فيما لا يزال مختصة بالمتجددات باعتبار انها متجددات في زمان الحال والاستقبال وهذه تعلقات حادثة متناهية بالفعل ضرورة حدوث متعلقاتها وتناسلها

مهما أمكن ثم انه لم يقل ويبقى دليل الصيرورة مجرد قوله لانه من العشرة مع ان الدليل مجموع الحكمين كما يشير اليه الغني الخيال لان عدم اتضاء النفس مشترك بين الصورتين فتأمل ( قوله ويمكن ان يقرر بالنقص الخ ) لعل مراده منه جواب عما أورد على الخيالي بأن هذا النقص انما يرد لو كان المعطوف دليلاً مستقلاً والمعطوف عليه دليلاً آخر أما لو كانا دليلاً واحداً فلا يجري في عدم مفارقة اللازم اه وذلك لان منع لزوم اللازم الثاني موجه قطعاً ( قوله فلا تكون العشرة مفارقة له الخ ) لا يخفى انه لو ثبت هذا فلا حاجة الى قوله فلو كان الواحد الخ لان المفارقة بين الشئين من مقولة الاضافة ولا ينصور وجود أحد المتضامين بدون الآخر ( قوله لان المفارقة

تسمى الخ ) مثلاً عمرو المفارقة لزيد مفارقة لزيد الذي هو غير مفارقة لزيد اذ لو كان عمرو وعين يذريده يلزم انصاف عمرو بالغيرية واللاغيرية بالنسبة الى زيد لانه حيثما اعتبر كونه عين يذريده لا يكون غير زيد مع انه غير باعتبار نفسه فيلزم ان يكون عمرو متصفاً بالغيرية واللاغيرية لزيد وهو باطل لكن فرع قوله فلا تكون العشرة مفارقة له ممنوع كما أشار اليه بقوله فالصواب الخ وجميع ذلك مدفوع بحمل النفسية في كلام الخيالي على عدم المفارقة بقرينة ان الكلام فيه وبقرينة قوله وبالجملة الخ اذ يجب المطابقة بين الاحمال والتفصيل أفاده السكتوي ( قوله باعتبار انها متجددات في زمان الحال أو الاستقبال ) يعني ان التقيد بالزمان معتبر في هذا النوع من التعلق والاولى ان يذريده قوله في زمان



الماضي أيضاً لأن هذا الكلام بيان النوع الثاني مما وقع في كلام الحشي الخبائي وهو قد ذكر الماضي بقوله قبل وأيضاً الأولى  
تبدل متجددة بموجودة لأنه الواقع في كلامه والقول في دفع الأول بأن هذا بيان للتعليق الازلي وهو لا يشمل الماضي ليس  
بشيء (قوله فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم أنه دخل الدار الآن) لا كلام في أنه بهذا العلم إذا لا يتغير علمه تعالى أما الكلام  
في أن هذا التعليق أعني التعليق بعد دخول زيد غير التعليق الأول ولا شبهة في غيبته إذ الأول تعلق العلم بالدخول الغير الموجود  
المقدر الوجود والثاني تعلق العلم بالدخول الموجود (قوله وبما قررنا) في (٢٥١) النوع الأول من نوعي تعلقت

علمه تعالى وهو التعليق  
الازلي حيث قال ضرورة  
عدم تنامي متعلقاتها أعني  
جميع ما يمكن أن يعلم من  
الامور الازلية والمتجددة  
الح (قوله إذ ليس الح)  
علة لقوله اندفع (قوله  
ولاشك أن مجموع الازليات  
الح) قال المحقق عبد الرسول  
أي باعتبار عدم تنامي الازليات  
أه ولعل الاوجه في دفع  
الاشكال أن المتجددات  
وإن كان الموجود منها  
متناهيًا بالفعل وغير متناه  
بالقوة لكن تلك التعلقات  
لما كانت واقعة في الازل  
وهي متعلقة بغير المتناهي  
ولو بالقوة كانت غير  
متناهية بالفعل فتدبر قائم  
دقيق (قوله بمعنى أنها صفة  
بها يمكن التأثير والإيجاد  
من الفاعل) يعني أن  
الامكان راجع إلى القيد  
أعني من الفاعل على

سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة في الوجود لأن كل ما هو موجود متناه ولا يلزم من تغير  
المتجددات بحسب تجدد الأزمان وتبدلها تبدل ذات الواجب من صفة إلى صفة على ما زعمت  
الفلاسفة لأن ذلك لا يوجب تغيراً في صفة العلم بل في تعلقاتها التي هي أمور اعتبارية وإضافية  
ولا فساد فيه وهذا ما عليه الجمهور وذهب بعض المحققين إلى أن علمه تعالى بالمتجددات بأنها  
وجدت والعلم بأنها ستوجد واحد فلا حاجة إلى إثبات تعلقات خاصة لعلمه تعالى بالمتجددات باعتبار  
وجودها فإن من علم أن زيداً سيدخل الدار غداً فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم أنه دخل الدار  
الآن إذا كان علمه هذا مستمراً بلا غفلة مزيلة له وإنما يحتاج أحدنا إلى علم آخر متجدد فيعلم أنه دخل  
الآن بطريان الغفلة عن الأول والبارئ تعالى يتمتع الغفلة عليه فيكون علمه بأنه وجد عين علمه بأنه  
سيوجد وإنما قال متناهية بالفعل لأن تلك التعلقات غير متناهية بالقوة بمعنى أنها لا تنتهي إلى حد  
لا يتصور فوقه تعلق آخر لأن متعلقاته أيضاً غير متناهية بهذا المعنى على ما مر في تحقيق أن مقدورات  
الله تعالى غير متناهية وبما قررنا اندفع ما قاله الفاضل الحشي من أن المتجددات سواء أخذت  
باعتبار أنها ستجدد أو باعتبار أنها وجدت الآن أو قبل متناهية بمرهان التطبيق فيكون تعلقات العلم  
بذلك أيضاً متناهية سواء كانت التعلقات أزلية أو متجددة إذ ليس معنى قوله للعلم تعلقات قديمة غير  
متناهية بالفعل بالنسبة إلى الازليات والمتجددات أن للعلم تعلقات غير متناهية بالنسبة إلى كل واحد  
من الازليات والمتجددات حتى يرد ما ذكر بل معناه أن تعلقاته غير متناهية بالنسبة إلى مجموع  
الازليات والمتجددات ولا شك أن مجموع الازليات والمتجددات غير متناهية كما لا يخفى (قوله بجعلها  
يمكن الوجود الح) يعني أن القدرة صفة تجعل المقدرات يمكن الوجود أي الصدور من الفاعل بمعنى  
أنها صفة بها يمكن التأثير والإيجاد من الفاعل لا بمعنى أنها تجعل المقدورات ممكنة الوجود في نفسها  
لأن الامكان بمعنى استواء الطرفين بالنسبة إلى ذاته أمر ذاتي للممكن تعلل القدرة به يقال هذا مقدور  
لأنه ممكن وذلك ليس بمقدور لأنه متمتع أو واجب فلا يصح أن يكون أثراً للقدرة وحصول الكلام  
أن المتكلمين اختلفوا فرقتين منهم من أثبت التكوين صفة مغايرة للقدرة والإرادة ومنهم المصنف  
ومنهم من نفاه فمن أثبت التكوين قال أن القدرة صفة من شأنها صحة التأثير والإيجاد عن الفاعل  
والتكوين صفة من شأنها الإيجاد بالفعل بمعنى أن الممكن الذي تعلقت القدرة به في الازل وصح  
صدوره عنه إذا ترجح بتعلق الإرادة أحد جانبيه بتعلق التكوين بإيجاده فوجد فعلى هذا تعلقات

ما هو المتعارف من أن محط الفائدة في الكلام هو القيد وإن المراد بإمكان الصدور من الفاعل ما هو ملزومه أو لازمه لأن الاستلزام  
هنا من الطرفين أعني إمكان تأثير الفاعل وإيجاده بقرينة أن القدرة صفة الفاعل وإمكان الصدور من الفاعل صفة المقدور فلا يصح  
تفسير القدرة بإمكان الصدور من الفاعل (قوله تعلل القدرة به) أي بالامكان بمعنى استواء الطرفين وبداية تباين العلم والمعلوم  
منع جعل أحدهما تفسيراً للآخر وكذا يعلل عدم القدرة بعدم الامكان واليه أشار بقوله وذلك ليس بمقدور لأنه متمتع أو واجب  
(قوله تعلق التكوين بإيجاده) أن كان تعلق الإرادة بجانب وجوده وترجحت صحة الصدور به فعلى هذا تكون الإرادة مرجحة



لصحة الصدور وبعد ذلك يكون التكوين موجياً للإيجاد دون تخلف بخلاف ما يأتي من مذهب نافي التكوين ( قوله ولا حاجة في حدوث الممكنات إلى أمر آخر ) لعله أراد به التعلق الثاني الحادث الذي تثبته الفرقة الثانية وعلى هذا فالمعنى إذا كان الإيجاد يحصل بأمرين هما تعلق القدرة في الازل وتعلق الإرادة فيما لا يزال لا حاجة إلى اعتبار أمر آخر هو تعلق آخر حادث وقت الحدوث فتأمل ( قوله بمعنى أنه يصح أن يقال أن القوة صفة له تعالى ) يعني أن المراد بالاطلاق الانتساب بنحو قولنا القوة صفة له تعالى أو من صفاته القوة أو القوة ثابتة له تعالى أو ثبت له أو قوة لله لا بمعنى صحة اطلاق ما يشتق منها أعني القوي أو ما هو في حكمه كذا القوة عليه تعالى كما لا يلزم من كون الاستواء صفة له تعالى اطلاق المستوي أو ذي الاستواء عليه تعالى ما لم يرد به الشرع هذا ما أراد ( ٢٥٢ ) المولى المحشي وأنت تعلم أنه لم يستعمل الاطلاق بمعنى الانتساب فيما رأينا من

كلامهم ولو استعمل فلقد رتبته يكاد لا يفهم منه المراد فلا يصح استعماله بهذا المعنى فالقصور ان الاطلاق بالمعنى المتعارف والمثبت على الاطلاق المشتق من القوة عليه تعالى ليس مجرد كونها صفة له تعالى بل كونها صفة أزلية قائمة بذاته تعالى لا هو ولا غيره اذ القوة من جملة صفات الصفات الازلية المشار إليها بقوله وهي أي صفاته الازلية الخ ولا شبهة في أن كل ما هو من الصفات الازلية يصح اطلاق المشتق منه عليه تعالى كما لا يخفى وقول المحشي الحياي القوي العزيز شاهد صدق على أن المراد بالاطلاق اطلاق

القدرة كلها قديمة غير متناهية بالفعل لأن الممكنات التي يصح صدورها من الواجب غير متناهية والتأنيف لتكوين قالوا أن القدرة صفة من شأنها الإيجاد وأما صحة الصدور فهو أمر لازم لامكانها الذاتي لأنه إذا كان الطرفان متساويين صلح كون كل منهما أثراً للفاعل فلا يحتاج صحة الصدور إلى مخصص أما المحتاج إليه صدور أحدهما بعينه من الفاعل إلى المخصص وهو الإرادة فلا حاجة إلى إثبات التكوين ثم هؤلاء افترقوا فرقبتين فقال بعضهم أن القدرة متعلقة في الازل بإيجاد المقدورات لكن الإرادة إذا تعلقت وجد المقدور فيما لا يزال فالقدرة وتعلقها كلها قديمة عندهم ولا حاجة في حدوث الممكنات إلى أمر آخر فندم تكون مقدرات الله تعالى غير متناهية بالفعل ضرورة أن ما يوجد فيما لا يزال غير متناه بالقوة وقال بعضهم أنها متعلقة فيما لا يزال بالإيجاد المقدورات بمعنى أن الإرادة إذا رجحت أحد طرفي الممكن تعلقت القدرة بإيجادها فوجد فعلى هذا تعلقات القدرة حادثة بحسب تجدد المقدورات فندم مقدراته تعالى متناهية بالفعل ضرورة تنامي الموجودات غير متناهية بالقوة اذ لا تنهى إلى حد لا يتصور فوقع تعلق القدرة بهذا محصول كلام المحشي والأولى أن يقول على مذهبنا في التكوين أن للقدرة تعلقين أحدهما أزلي بها يصح صدور الممكنات عن الفاعل وتلك التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل لعدم تنامي الممكنات والتعلق الثاني حادث بها يوجد المقدورات وهي التعلقات الحادثة بعد تعلق الإرادة بترجيح أحد جانبيه وهذه التعلقات متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة كما هو متعلقاتها ( قوله فذكرها للتنبيه على الترادف ) قبل الأولى حينئذ ذكرها متصلاً بالقدرة ( قوله أو على صحة الاطلاق الخ ) يعني أن ذكر القوة للتنبيه على أنه يصح اطلاقها على الله تعالى بمعنى أنه يصح أن يقال أن القوة صفة له تعالى لا بمعنى أنه يصح اطلاق القوي المشتق منه عليه تعالى فلا يرد ما قاله الفاضل المحشي أن كون المأخذ صفة لله تعالى لا يدل على صحة اطلاق المشتق على الله فان الاطلاق موقوف على الإذن الشرعي ألا

ما يشتق عليه تعالى وهما بالجبر صفتان لله تعالى ومفعول الاطلاق محذوف أي المشتق وما في حكمه كذا القوة المتين وبهذا يرى أن دفع ما قاله الفاضل المحشي من غير حاجة إلى ما ارتكبه المولى المحشي أفاده المحقق عبد الرسول ( قوله أن كون المأخذ صفة لله تعالى لا يدل الخ ) قد عرفت أن الدال والمثبت على ذلك ليس مجرد كون المأخذ صفة له بل الدال هو كونه من الصفات الازلية القائمة بذاته المتصفة بلا هو ولا غيره وبهذا يندفع ما قاله لكن العجب أن المحشين قاطبة سلموا أن المحشي الحياي قال أن كون المأخذ صفة له تعالى و الدال على صحة اطلاق المشتق فأجاب كل بما أدى إليه فكره لكن لا يخفى على البصير أنه ما قال ذلك بل قال فذكرها للتنبيه الخ يعني أنها لكونها بمعنى القدرة كان المناسب عدم ذكرها لتلايؤدي إلى التكرار لكن ذكرها لمناسبة التنبيه على أن الشرع اذن باطلاق المشتق منها عليه تعالى كما صرح به اقتباساً من الآية قوله على الله القوي العزيز أقامه المحقق السابق هذا ولا يخفى أن ذلك كله على تسليم أنها بمعنى القدرة التي هي من صفات التأثير لكن لتفكر أن يقول أنها بمعنى آخر وهو شدة الوجود وتأثيره كما صرح به علماء الميزان قائم قالوا أن الوجود يقع على



الموجودات بالتشكيك كاليأس على إفراجه وذ كوالذلك وجوها منها أنه أي الوجود في التواحيب أول وأولى وأقوى فعلى ههنا تكون صفة كمال ذاتي كالحياة وإن كان الفيض والجلود من لوازمها في حقه تعالى (قوله ليس يلزم على قاعدة الاشعري) قال بعض المحققين واعلم أن الشيخ الاشعري لما اختار أن ادراك الخواص علم بتعلقها لم يلزم من كونه تعالى سميعاً بصيراً أن يوجد له صفتان زائدتان على العلم ينكشف بهما المسموعات والمبصرات وجمهور الاشاعرة خالفوه في ذلك فلزمهم أن يجعلوها صفتين زائدتين على العلم ومنه يظهر أن الضمير في قوله الآتي وإنما أثبتنا ذلك الجمهور لا إلى الشيخ (قوله وانا أثبت) أي (٢٥٣) جمهور الاشاعرة وهذا الكلام

أبداء لوجه مخالفة جمهور الاشاعرة للشيخ الاشعري في جعلهم السمع والبصر صفتين زائدتين على العلم (قوله مملوآن به) أي بكل واحد من السمع والبصر وكذا الضمير أن الاثنان أعني ضمير به وضمير تأويله راجعان إلى كل منهما (قوله أي فلاسفة الاسلام الخ) فالإضافة في غيرهم في عبارة الحنفي الحياي للعهد (قوله) فهو باعتبار هذين التعليقين الخ أي فالعلم باعتبار التعليق بالسموعات والمبصرات بمدحودهما يسمى بالسمع والبصر لكن يرد عليهم أن السمع والبصر من الصفات الازلية وثبوتها بدون ثبوت تعلقها بالسموعات والمبصرات غير متصور فاما إن يستلزم أزليتها أزلية المسموعات والمبصرات أو يستلزم حدوث هذين

يرى أن الاستواء والوجه واليد والقدم صفة له تعالى مع عدم صحة إطلاق المستوى وغير ذلك عليه تعالى عندنا (قوله وهما صفتان غير العلم) أي هما صفتان زائدتان على الذات تنكشف بهما المسموعات والمبصرات كما ينكشف لنا بأحدتي هاتين الصفتين من غير أن يكون على سبيل الإطباق له ووصول الهواء ومغايرتان للعلم فانا إذا علمنا علماً تاماً جلياً بشي ثم أبصرناه أو سمعناه نجد بالبدية فرقاً بين الحالتين ونعلم بالضرورة أن الحالة الثانية مشتملة على أمر زائد مع العلم فهما فذلك الزائد هو الابصار (قوله عند الاشاعرة) والجمهور من المعتزلة والكرامية قال في شرح المقاصد ألا أن ذلك ليس يلزم على قاعدة الاشعري في الاحساس من أنه علم بالحسوس لجواز أن يكون مرجعها إلى صفة العلم ويكون السمع علماً بالمسموعات والبصر علماً بالمبصرات انتهى كلامه وإنما أثبت صفتين زائدتين لأن القرآن والاحاديث مملوآن به مع أنه يمكن اتصافه تعالى به فلا حاجة إلى التأويل (قوله وأولهما غيرهم) أي فلاسفة الاسلام والكوفي وأبو الحسن البصري بالعلم بالسموعات والمبصرات من حيث تعلقه على وجه يكون سبباً لاكتشاف التام الذي يكون لنا بعد استعمالنا تينك الحاتين وحاصل كلامهم أن العلم بالنسبة إلى المسموعات والمبصرات تعلق أزلي بها ينكشفان انكشافاً تاماً شبيهاً بالانكشاف التام الذي يكون لنا بعد استعمال العاقلة وتعلق آخر حادث يحصل بعد حدوثها بها ينكشفان انكشافاً جلياً شبيهاً بالانكشاف التام الذي يكون لنا بعد استعمالنا الحاتين المذكورتين فهو باعتبار هذين التعليقين يسمى بالسمع والبصر (قوله فحينئذ لا يرد أن العلم الخ) لأن العلم به تعلقاً ثانياً يحدث بحدوثها (قوله ومن تمسك به الخ) أي ومن تمسك بآيات الصفتين المغايرتين للعلم يلزمه أن يقول بالذوق والشم واللمس في ذاته تعالى ضرورة أن العلم بالمذوقات والمسموعات والملموسات يكون قبل وجودها والذوق والشم واللمس إنما يكون بعد وجودها فتكون هذه الصفات مغايرة للعلم في ذاته تعالى فلا تنحصر الصفات عنده في السمع قال السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف وإنما لم يوصف بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل بها قال بعض المحققين والأولى أن يقال لما ورد النقل بهما أننا بذلك وعرفنا أنها لا يكونان بالاثنتين المعروفتين واعتدنا بعدم الوقوف على حقيقتهم (قوله عند من لا يقول بالتكوين الخ) نقل عنه وأيضاً لا يصح على مذهب من لا يقول بالتكوين مطلقاً بل على الآخرين منهم كما مر آنفاً (قوله اعترض عليه الخ) حاصله أن الإرادة التي من شأنها التخصيص عند التعلق أن تماوى نسبتها إلى التعليقين أعني تعلق

المعلومين حدوث السمع والبصر فالصواب أن يفسر التعلق الآخر بالتعلق الأزلي بالوجود الازلي للسموعات والمبصرات فليست (قوله قال السيد السند الخ) غرضه من هذا النقل دفع الاعتراض الذي ذكره الحنفي الحياي بقوله ومن تمسك به الخ وحاصله أن آيات السمع والبصر زائدتين على العلم اضطراري لورود النقل والشرع بهما والتأويل خلاف الظاهر فلذا أثبتوها مغايرتين للعلم ولا ضرورة في آيات الثلاثة الآخر لعدم ورود الشرع بها فليكن الادراك للذوق والشم واللمس داخلة في العلم غير مغايرة له فافترقا فلا يلزم من اثباتها مغايرتين للعلم دون تلك الصفات ترجيح بلا مرجح والخلاصة أن الدليل على ثبوتها مغايرتين للعلم ليس مجرد ما ذكر



بل ورود النقل بهما جزء من دليل ابطالهما معايرين فاذا ذكر سابقاً وان كان جارياً في تلك الصفات لكن ليس وزود النقل جارياً فيها  
( قوله يلزم الترجيح بلا مرجح ) ان أراد به وقوع وجود الممكن بلاعلة فظاهر المنع وان أراد به ترجيح الفاعل بلا مرجح  
فليس لكنه ليس بمحال من الفاعل المختار عند المتكلمين فالجواب انه لا دليل بنفيه. وهنا نعم الترجيح كالترجح محال عند الحكماء  
ولو من الفاعل المختار لكن ( ٢٥٤ ) الكلام في الكتب الكلامية مبني على مذهب المتكلمين افاذه الكلبي ( قوله

ولذا ) أي لان الخصوصية  
مالم تنته الى حد الوجوب  
بل لما جرد الاولوية لا وقوع  
يلزم اما خلاف المفروض  
أو الترجيح بلا مرجح أو  
ترجح المرجوح أخذوا في  
تعريف المخصص الايجاب  
دون الاولوية وقالوا في صفة  
المعلول مقيساً الى علته المعلول  
مالم يجب وجوده عن العلة  
لم يوجد دون قولهم ما لم  
يكن أولى لم يوجد ( قوله  
وهو ليس بمحال ) سزدك  
هو ما ذكرناه من ان المرجح  
هو صرف الفاعل وتوجيهه  
باعتباره ارادة اليه لكن  
لما كان أمراً خفياً زهوا  
عنه وقالوا ترجيح الفاعل  
أحد المتساويين بلا مرجح  
ليس بمحال فذا منهم أنه لا  
مرجح وليس كذلك اقلده  
عبد الرسول ( قوله هي  
القدرة ) أي فلا احتياج  
الى اثبات صفة الارادة  
وفيه ان التأثير غير الترجيح  
ولا بد لوجود الممكن

الفعل والترك يحتاج الى مخصص آخر والا يلزم الترجيح بلا مرجح وينقل الكلام الى ذلك  
المخصص فيلزم التسلسل أو الدور وان لم يتسار بل من شأنها التعلق بجانب واحد لقائه يلزم الايجاب  
ونفي الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك الذي أثبتته الشيخ الاشعري ضرورة ان أحد الطرفين يلزم  
الارادة والارادة لازم الذات فيكون أحد الطرفين لازم الذات وان كان المعنى الثاني ان شاء فعل  
وان لم يشأ لم يفعل متحققاً لا يقال لم لا يجوز ان يكون للارادة نوع خصوصية بأحد الطرفين ولا  
تنتهي تلك الخصوصية الى حد الوجوب فلا يلزم الايجاب ولا التسلسل لانا نقول ان الخصوصية  
مالم تنته الى حد الوجوب لا يكون مخصصاً للوقوع لانه اذا صار الوقوع بسبب تلك الخصوصية أولى  
بلا وجوب وكان كافياً في وقوعه فلتفرض وقوعه بها في وقت والمقدم في وقت آخر فان لم يكن  
اختصاص أحد الطرفين بالوقوع لم يرجح بل يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان المرجح لا يكون تلك  
الخصوصية كافية بل نقول اذا لم تكن الاولوية واصلة الى حد الوجوب يلزم ترجيح المرجوح  
لانه مع وجود تلك الاولوية لأحد الطرفين يجوز وقوع الطرف الآخر لعدم انتهائها الى حد  
الوجوب فاذا فرض وقوع الطرف الآخر مع وجود الاولوية لأحد الطرفين يلزم ترجيح المرجوح  
ولذا قالوا في تعريف الارادة صفة توجب تخصيص أحد المقدورين ولم يقولوا صفة ترجح أحد  
المقدورين وقالوا ان المعلول مالم يجب وجوده عن العلة لم يوجد ( قوله لا يقال الارادة صفة الخ ) جواب  
عن الاعتراض وحاصله انما مختار الشق الاول ولا نسلم لزوم الاحتياج الى مخصص آخر فان الارادة  
صفة من شأنها ومقتضى ذاتها انها اذا تعلقت بصح صدور الفعل وتركه عن الفاعل من غير احتياج الى  
مخصص آخر فيجوز تخصيصه للمساوي بل للمرجوح ( قوله لانا نقول الكلام في وجود تلك  
الصفة الخ ) يعني لا نسلم وجود الصفة التي من شأنها صحة الفعل والترك من غير مخصص بل هو ممنوع  
لاستلزامه المحال الذي هو ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح وقد أجيب عنه بان اللازم هو ترجيح  
أحد المتساويين أي ايجاده من غير مرجح أي من غير سبب وداع الى ايجاده وهو ليس بمحال بل  
هو واقع فان الهارب من السبع اذا كان له طريقان متساويان فانه يختار أحدهما من غير داع وباعت  
عليه وكذا العطشان اذا كان عنده قدح ماء متساويان من جميع الوجوه والجائع اذا كان عنده  
ربعان متساويان من جميع الوجوه وأما المجال هو ترجح أحد المتساويين أي وقوع أحدهما من غير  
مرجح أي موقع وموجد وهو غير لازم من كون الاداة مرجحة كما لا يخفى وأنت خير بأن هذا  
الجواب لا يجدي فعلاً لانه حينئذ يجوز ان يكون مخصص أحد المقدورين بالوقوع في وقت معين هي  
القدرة واستواء نسبها الى الطرفين والأوقات أعني يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجيح بلا مرجح

من كلا الأمرين ففعل التأثير مسند القدرة وفعل الترجيح يقتضي منشأ آخر هو الارادة فان  
قيل ليكن كلاهما مستندين الى القدرة قلنا اذا جاز ذلك فلم لا يحصر صفات الله في صفة واحدة تكون هي منشأ لا مرجح  
الصفات عن انكشاف وتوجيه ونحوها مع انه ألقى بكال التوحيد والحاصل ان كون القدرة هي المرجحة مع بداهة  
كونها هي مسند التأثير غير معقول قال ترجيح له منشأ آخر ( قوله يستلزم الترجيح بلا مرجح ) أي ومعالجة اللازم تدل على



محالية المزوم هذا ولكن قد عرفت أن الترجيح هنا ليس بلا مرجح بل معه وهو توجيه الواردة وصرفها إلى المراد أقاده  
الحقق عبد الرسول ( قوله وفيه تأمل ) يمكن أن يكون إشارة إلى أن تلك التعلقات وإن لم تكن موجودة في الخارج لكنها  
موجودة في نفس الأمر والا فكيف يكون للأمر الاعتباري المحض دخل في وجود الأمر الموجود في الخارج أعني الممكن  
ولاشبهة في أن برهان التطبيق كما يجري في الأمور الموجودة في الخارج يجري ( ٢٥٥ ) في الأمور النفس الامرية ( قوله

أذ المرجح الموجد هو الذات وهو موجود والفرق بأن كون القدرة مرجحة يستلزم الترجيح  
بلا مرجح دون الإرادة مشكل على أنا نقول قد صرح السيد الشريف في شرح المواقف في بحث  
الامكان أن الترجيح بلا مرجح مستلزم الترجيح بلا مرجح هذا ولا يخفى عن هذا الأيراد إلا بأن  
يقال أن تعلق الإرادة بترجيح أحد الطرفين محتاج إلى تعلق آخر مخصص له وهكذا إلى ما لا نهاية  
له والتعلقات أمور اعتبارية لا يجري فيها برهان التطبيق فالتسلسل فيها ليس بمحال وفيه تأمل  
( قوله تحقيقه ) أي تحقيق أن العلم غير الصفة التي ترجح أحد المقدورين بالوقوع أنه لو كان عنها  
فلا يخلو إما أن يكون مرجح أحد الطرفين العلم بنفس حقيقة المقدور أو العلم بوقوعه ووجوده في  
الخارج وكلاهما لا يصير مخصصاً أما الأول فلأنه عام شامل للأواقع وغيره فإنه تعالى يعلم الممكن والممتنع  
والواجب فلا يكون مخصصاً له وهو ظاهر وأما الثاني فلأن العلم بوقوع الشيء فرع وتابع لكونه  
مما يقع في الحال أو في الاستقبال فإن المعلوم هو الأصل والعلم بصورة له وظل وحاكه سواء كان  
مقدماً عليه وهو الفعلي أو مؤخراً عنه وهو الانفعالي والصورة والحكاية عن الشيء فرع ذلك  
الشيء حتى لو لم يكن ذلك الشيء تلك الحقيقة التي تعلق به العلم لا يكون علماً بل جهلاً وإذا كان  
العلم بوقوع الشيء فرع كون الشيء مما يقع فلا يكون عين الإرادة التي كون الشيء مما يقع فرع  
وتابع له وبما حررنا لك اندفع ما قيل أن كون العلم تصوراً أو تصديقاً إنما يتم في العلم الحسولي وعلم  
الله تعالى حضوري إذ ليس المراد بالتصور والتصديق ماهو قسمن للعلم الحسولي أعني الصورة  
الحاصلة بدون الحكم أو مع الحكم بل العلم بنفس حقيقة الشيء أو العلم بوقوعه سواء كان حصولاً  
أو حضوراً واندفع أيضاً ما قيل أنا لا نسلم أن التصديق فرع الوقوع وإنما يكون كذلك لو كان  
الزمان الماضي معتبراً في القضية المصدق بها أما إذا كانت القضية ممكنة عامة أو مطلقة عامة أو مقيدة بالزمان  
المستقبل فلا يكون التصديق بها فرع وقوعها لأن التصديق على هذا التقدير وإن لم يكن فرعاً للوقوع  
بمعنى تأخره عنه في الوجود لكنه فرع له بالمعنى الذي ذكرناه أعني كونه ظلاً وحكاية عنها وهذا  
القدر كاف لعدم كونه مرجحاً لوقوعه كالأجنبي على ذوي الأفهام \* بقي هنا بحث وهو ما ذكره صاحب نقد  
الحاصل أن هذا يخالف لما قررر عند من أن ما علم الله تعالى وقوعه يجب أن يقع تأمل ( قوله هو به سندفع قول  
الحكام الخ ) أي بما ذكرناه من أن العلم بالوقوع سواء كان متقدماً عليه أو متأخراً عنه اندفع ما قال الحكام  
أن العلم التابع لوجود الأشياء هو العلم الانفعالي الذي يكون مستفاداً من الوجود الخارجي كعلمنا  
بالسما والارض دون العلم الفعلي الذي يكون الوجود الخارجي مستفاداً منه كما تصور أولاً السرير  
ثم نحطه وعلمه تعالى من قبيل الفعلي إذ هو يعلم الأشياء كما هي قبل أن توجد فلا يكون تابعا لوجود  
فليتأمل ( قوله من أن ما علم الله وقوعه يجب أن يقع ) أن أراد أنه يجب أن يقع بترجيح العلم وقوعه فقد ظهر بطلانه بما ذكره

الحشي الخالي وحرره المولى الحشي من أن العلم المخصص لما تصور أو تصديق والتخصيص بكل باطل وإن أراد أنه يجب  
وقوعه وإن كان بترجيح شيء آخر أعني الإرادة فما ذكره المولى الحشي من عدم كون العلم مرجحاً للوقوع لا يخالف هذا المقرر  
عندهم ولهذا أشار بالتأمل



(قوله لانهم ان ارادوا به الخ لا يبعد عن الحكماء انكر كون العلم مطلقاً ظلاً وحكاية للمعلوم فان اصولهم الحكمة تقضي بتخصيص ذلك بالعلم الحصولي الانزاعي فقوله فهو باطل منظوره (قوله تأمل حتى ينكشف لك الخ) قال المحقق عبد الرسول وانكشف حقيقة الحال هو أنه لا يجوز ان يترك ما فيه المصلحة ويفعل مالا مصلحة فيه لا لأنه يجب عليه رعاية المصلحة اذ لا وجوب عليه أصلاً بل لان فعله لو كان خالياً (٢٥٦) عن المصلحة لكان عبثاً وقد قالوا ان أفعال الله غير معللة بالاغراض لكنها

مشتعلة على حكم ومسالح البتة فعلى هذا للخصم ان يقول علمه بالمصلحة التي وجب اشتغال فعله عليها هو المرجح فلا حاجة الى اثبات صفة الارادة وأقول في دفعه لاشبهة لاحد في أنه وإن علم مصاحبة الفعل لا يقع ذلك الفعل مالم يصرف ارادته اليه قاله لم بالمصاحبة لا يكون مرجحاً بل المرجح هو توجيه ارادته اليه لا العلم بها الا ترى ان أحدنا وان جزم بمصاحبة فعل لا يصدر ذلك الفعل منه مالم يصرف ارادته الى ايجاده فظهر ان العلم بالمصلحة لا يفتي عن الارادة اه (قوله ليس له قاسر في أفعاله الخ) أي بكرهه عليها ولقائل ان يقول نفي الاكرام هو نفي عدم المغلوية اذا كان المراد بعدم المغلوية عدم مغلوية الطبيعة في الافعال لعدم الاضطراب ولو قيل

أن يكون مرجحاً لوقوع الاشياء في أوقاتها وانما قلنا انه يدفع لانهم ان ارادوا به أنه ليس ظلاً وحكاية عنه فهو باطل وان ارادوا أنه ليس بتابع في الوجود الخارجي والتحقيق لانه مقدم عليه فهو مسلم لكنه لا يصير بهذا القدر مرجحاً لوقوع المفدور كما لا يخفى (قوله نعم برد أن يقال الخ) يعني برد أن يقال أنه لا يلزم من عدم كون العلم بنفس المفدور أو العلم بوقوعه مرجحاً ان لا يكون العلم مطلقاً مرجحاً لجواز ان يكون المرجح هو العلم بالمصلحة وهو ليس فرعاً لوقوع الفعل بأن يكون وقوع الفعل أصلاً والعلم بما فيه من المصلحة ظلاً وحكاية عنه وهو ظاهر وأجاب عنه بعض العلماء بأن العلم بالمصلحة انما يكون مرجحاً اذا كان مراعاة الاصلح واجبة عليه تعالى وليس كذلك كما بين في محله فيجوز ان يترك ما فيه المصلحة ويفعل مالا مصلحة فيه فلا يكون مخصصاً تأمل حتى تنكشف لك حقيقة الحال وسريرة المقال (قوله أن قلت يلزم الخ) لا يخفى ان هذا انما يرد ان لو فسر قوله ولا مغلوب أي بأن لا يكون مضطرباً في أفعاله بل تكون أفعاله على نسق واحد اما لو فسر بعدم كونه مغلوب الطبيعة في أفعاله فلا لان الجماد مجبور الطبيعة في أفعاله غير مختار فيها حينئذ يكون معني كونه تعالى مرئياً أنه ليس له قاسر في أفعاله تعالى وليس بسام فيها ولا مغلوب الطبيعة فيها بل بفعله باختياره حينئذ يكون راجعاً الى نفي كون الارادة صفة نبوتية زائدة على ذاته تعالى ولذا قال الشارح في شرح المقاصد لا يخفاء في ان هذا موافق للفلاسفة في نفي كون الواجب مرئياً أي قاعلاً على سبيل القصد والاختيار ثم أن قوله ان قلت يلزم منه أن كون الجماد مرئياً تهريره ان هذه السلوب متحقق في الجماد فلو كان الاتصاف بمجرد هذه السلوب كافياً في كونه تعالى مرئياً لزم أن يكون الجماد مرئياً وحينئذ جواب المحشي موافق له وهو ان هذا تفسير ارادة الواجب يعني ان هذه السلوب انما تكون ارادة في الواجب لاني غيره فكون الجماد ليس بمكره ولا سام ولا مغلوب لا يستلزم كونه مرئياً وقال بعض الفضلاء ان مقصود المعترض أنه لو كفي بمجرد ذلك في صحة اطلاق المرئ على الواجب لصح اطلاقه على الجماد لتحقق ما يوجب صحة اطلاق فيه ولا يخفى ان جواب المحشي حينئذ غير تام أقول هذا التقرير فاسد لانا لا نسلم تحقيق ما يوجب صحة اطلاق في الجماد لان الموجب لصحة اطلاق كون الواجب غير مكره ولا سام ولا مغلوب لا كون شيء من الاشياء كذلك على ما يشر بذلك قوله أنه ليس بمكره ولا سام ولا مغلوب بإيراد الضمير الراجع الى الواجب والحاصل أنه ان أورد السؤال بأن الجماد أيضاً متصف بعدم الكره والسهو والمغلوية فيلزم أن يكون مرئياً يكون السؤال موجهاً ويوجب بما أجاب به المحشي وان أورد بأن التعريف صادق على الجماد فيلزم أن يكون مرئياً فهو فاسد لعدم صدق التعريف عليه ضرورة أخذ الواجب في التعريف

المراد من عدم الاكرام عدم قاسر القوة الشاعرة أي العالة ومن عدم المغلوية عدم قاسر القوة الطبيعية الغير فتدبر الشاعرة فهو مدفوع بان القوة الطبيعية الغير الشاعرة ليست بموجودة له تعالى حتى تحتاج الى نفي قاسرها على ان هذه لا يثبت بها ارادة أصلاً لان ثبتها القاسر ولا اذا امتنع عنها اذ ليست ذات شعور فتفسير الارادة التي تستلزم شعور المرئ بسلب قاسر القوة الطبيعية الغير الشاعرة مما لا يظهر له وجه فالتفسير بعدم الاضطراب هو الصواب الذي لا يصح الجهدى عنه



( قوله فلتكن هي الترجحة ) لكن يبقى الكلام في انه أي قائدة في تفسير الارادة بالطلب المذكورة دون سلب اعانة الغير في أفعاله تعالى وسلب التبيان وسلب الذهول فيها وغير ذلك مما ليست أفعاله مصاحبة له بل أي قائدة في نفس إثباتها بالمعنى المذكور أعني السلوب المذكورة لان تلك السلوب مثل السلوب الاخر من كونه غير جسيم وغير متجزئ ونحو ذلك مما الحق متصف به وليس صفة من صفاته الحقيقية عبارة عنها بل يبقى الكلام أيضاً في وجه عدل الارادة من الصفات الثبوتية الازلية دون الصفات السلية الاعتبارية ( قوله فهو قول بأن الواجب موجب الخ ) انظر كيف تتفق نسبة القول بالإيجاب الى الحكماء مع قولهم بأنه تعالى غير مكروه ولا ساء ولا مغلوب والحق ان هذا دليل واضح على ان ( ٢٥٧ ) للإيجاب الذي يظن أنهم يقولون

به معنى آخر لم يفهمه المتكلمون فقالوا ما قالوا فهم انما يردون على ما فهموه لا على حقيقة ما قرره الحكماء أفاده بعض أكار الفضلاء ( قوله ولعلمهم يخصصون المشيئة بمشيئة القسر ) اذ يلزم قولهم تخلف المشاء عن المشيئة غير جائز ان المشيئة المتعلقة بإيمان الكافر ونحوه تقسر الكافر مثلاً على الايمان ونحوه وأشار الى ان ذلك لازم لقولهم لا صريحة بقوله ولعلمهم ( قوله لقوله تعالى الخ ) مراد الله تعالى بهذه الآيات بيان فاعذ قدرته وغلبته على كافة المخلوقات وقاطبة الموجودات كلها في التصرف على ما يريد وبشاء بحيث لا يخلب عليه

قدبر فانه دقيق ( قوله نعم يرد الخ ) يعني يرد عليه ان الارادة اذا كانت عبارة عن السلوب المذكورة لا تكون مرجحة لتخصص أحد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات لان نسبتها الى كل الاوقات والمقدورات على السواء كما لا يخفى ( قوله وان أريد الخ ) أي ان أريد ان الفعل يصدر عن الذات مع عدم كونه مكروهاً وساءاً ومغلوباً في ذلك فهو قول بأن الواجب موجب في أفعاله لكون الافعال حينئذ مقتضى ذاته من غير أن يكون بتوسط صفة بها يصح الفعل والترك قيل ان من فسر الارادة بالسلب المذكورة أثبت المشيئة فلتكن هي الترجحة ( قوله الملازمة غير مسلمة عندهم ) لان تخلف المراد على الارادة جائز عندهم لانهم يقولون ان الله تعالى أراد إيمان الكافر وطاعة الفاسق لكنه لم يقع وبعضهم يسلمون الملازمة ويفرقون بين الارادة والمشيئة ويقولون تخلف المراد جائز دون ما يتعلق به المشيئة ولعلمهم يخصصون المشيئة بمشيئة القسرية ( قوله لكن الكلام على التحقيق ) فان التحقيق ان كل ما أراده الله تعالى فهو كائن ومراد له وان لم يكن مرضياً ومأموراً به بل قد يكون منهيًا عنه اجماعاً من أهل الحق لقوله تعالى \* ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعاً وقوله تعالى \* ولو شاء لهذا كم أجمعين \* ولقوله عليه السلام ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ( قوله قبل عليه الخ ) فأنه مولانا زاده الشارح الاخير للعقائد وحاصله ان الدليل انما يدل على ان المعنى الذي يجده الخبر حين الاخبار مغاير للعلم بمعنى التصديق اليقيني لا لمطلق العلم الشامل للتصور والتصديق فان كل عاقل يصدد الاخبار بمحصل في ذهنه صورة ما أخبر به بالضرورة وعلى تقدير التسليم ان هذا الدليل غير تام في شأنه تعالى اذ لا يمكن أن يقال انه تعالى أخبر عما لا يعلم لانه يستلزم الجهل والكذب وكلاهما محال على ذاته تعالى وقياس الغائب على الشاهد على ما قاله الامام الرازي من انه لما ثبت مغايرته للعلم في الشاهد فكذلك في الغائب اذ لا يختلف فيهما حقيقة الخبر بالاجماع غير مفيد في المطالب التي يطلب فيها اليقين وأجيب عنه بأن الذي يصلح أن يكون مدلولاً للكلام الاخباري حساً هو العلم التصديقي دون العلم التصوري فلا حاجة الى بيان مغايرته له وان قياس الغائب على الشاهد يفيد الالتزام على الخصم لقولهم به وقد يقال المقصود هنا

( ٣٣ — حواشي العقائد أول ) شيء وأنه راعي مقتضى الحكمة اظهاراً للمعدلة وقطعاً للمعذرة واعلم ان ما ذكره من الدلائل مبناه عدم الفرق بين الارادة والمشيئة اذ ليس في شيء منها الا عبارة المشيئة ( قوله وعلى تقدير التسليم ) لعل وجه التسليم انه اذا أخبر الخبر عن شيء مع علمه بخلافه على ما فرضه الشارح فصول صورة ما أخبر به في ذهنه ليس حينئذ علماً اذ ليس بمطابق لما هو معلوم عنده والمطابقة شرط لمطلق العلم كما مر عن الحاشي الحياي في بحث العلم فصول صورة ما أخبر به في الصورة المفروضة ليس علماً مطلقاً في تلك الصورة لاعلم مع وجدان الخبر معنى في نفسه فهو الكلام النسبي المقابر للعلم فتأمل ( قوله فكذلك في الغائب ) قال الفاضل السكندري أقول بمثل هذا القياس ثبت كون العلم والقدرة والارادة صفة حقيقية زائدة على ذاته تعالى عندنا فالمعتبر هناك معتبر هنا اهـ



( قوله مجرد تصور الكلام النفسي ) ليس التصور هنا بمعنى التعريف لأن الدليل المذكور في الشرح بأبواه بل بمعنى إثباته في الواقع ببيان وجوده في الإنسان بدليل قول الأجل كما لا يخفى فالأولى أن يقال المدعى هنا وجود مطلق الكلام النفسي لا وجوده له تعالى كما لا يخفى ( ٢٥٨ ) أفادة الكتبوى ( قوله دلالة الكلام الاخبارى عليه ) أي على الكلام

مجرد تصور الكلام النفسي بحيث يمتاز عن الكلام اللفظي والعلم والارادة وأما إثباته للأوجب تعالى فذلك بما نقل عن الأنبياء عليهم السلام ولا يخفى ما في الكل أما الأول فلأنه أمّا ما يتم إذا كان دلالة الكلام الاخبارى عليه دلالة وضعية أما إذا كان دلالة الأثر على المؤثر فلا وأما الثاني فلأن الإلزام غير مقصود هنا بل المقصود إثبات المطلب الذي هو من جملة مبهات أمور الدين وأما الثالث فلأن ما نقل عن الأنبياء عليهم السلام بالتواتر إنما يدل على نبوت الكلام لأعلى كونه مغايراً لما في ذاته تعالى فلا بد من بيان المتعارف وإمكانه في ذاته تعالى حتى يحمل تواتر النقل بثبوته على ظاهره ولا يؤول ( قوله واعلم أن هذا المقام من مجاز الأنفاه ) نقل عنه يجوز بالجيم والحاء المهملة انتهى فعلى الأول من جزت الموضع أجوزة تجاوزاً سلكته وسرت فيه وعلى الثاني من حار الأبل يحورها وبحيرها والحوار والحرير السوق اللين ( قوله المعنى الذي نجده ) يعني أن المعنى الذي نجده في أنفسنا عند إخبارنا عن قيام زيد أعني النسبة الإيجابية بينهما لا تتغير بتغير العبارات ومدلولاتها المتغيرة بتغيرها أعني المدلولات الثبوتية التي يسمونها في الاصطلاح معاني أول وهو ظاهر فإن العبارات تختلف بحسب الأزمنة والأمكنة والأقوام وبحسبها تختلف مدلولاتها من غير اختلاف وتغير في ذلك المعنى بل كما يدل على ذلك المعنى بالعبارة يدل عليه بالكتابة والإشارة أيضاً فمما أنه غير الكلام اللفظي الذي هو العبارات وغير مدلولاتها التي تتغير بتغيرها فلا يرد أن يقال أن الكلام النفسي مدلولات الألفاظ والمدلولات حادثة لتغيرها بتغير العبارات فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى قال بعض الفضلاء وأنت خير بأن ما ذكره أمّا ما يتم إذا ثبت كون المعنى المذكور كلاماً نفسياً ولم يثبت بعد وأيضاً أن الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي عند أهل الحق وما ذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول العبارة في توجه كلامهم بعيد عن مقصودهم بمراحل أقول المقصود هنا هو مجرد بيان أن المعنى الذي يعبر عنه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة مغاير للعالم وأما أنه كلام نفسي أم لا فهو مطلب آخر أثبتته الشارح بقوله ويسمي هذا كلاماً نفسياً كما أشار إليه الأجل وليس المراد بقوله الكلام النفسي مدلول اللفظي أنه مدلوله القوي الذي يتغير بتغير العبارات والاصطلاحات كيف وهو يستلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل المراد أنه المعنى الذي هو غرض المتكلم من الكلام الذي لا يتغير بحسب تغير العبارات والاصطلاحات وهو الأصل بالنسبة إلى الألفاظ المعبر عنه بالمعاني الثابتة في الاصطلاح ( قوله ثم إن الثالث الخ ) بيان لمغايرته للعالم يعني أن الشاك يحصل له التصورات الثلاث ولا يجيد ذلك المعنى أعني النسبة الإيجابية عند عدم قصد الأخبار عنه فيكون مغايراً لتصوير ما أخبر به ثم أنه إذا قصد الأخبار عن ذلك المعنى يجيد في نفسه تلك النسبة الإيجابية التي يعبر عنها بزيد قائم أو ثبت له القيام أو انصف بالقيام أو نحو ذلك مع عدم علمه بوقوع النسبة لكونه شاكاً فيكون مغايراً للتصديق بما أخبر به أيضاً وفيه بحث من وجوه الأول أنه يرد عليه بعض ما يرد على الأول من أن هذا

النفسي الذي نجده من أنفسنا ( قوله أما إذا كانت الخ ) يعني لو ثبت أن دلالة الكلام الاخبارى على الكلام النفسي عقلية كدلالة الأثر على المؤثر فلا يتم ذلك الاستدلال ( قوله مجاز الأنفاه ) الظاهر أنه كناية عن الصعوبة على أنه يحمل المجاز على أنه محل جواز الألفاظ من غير نفوذ فيه كما هو حال جواز الماء على الحال الطبيعية الصلبة ويمكن أن يكون بمعنى محل الحيرة على أن يكون بالحلو والراء المهمتين أفادة الكتبوى ( قوله فإن العبارات الخ ) دليل على عدم تغير ذلك المعنى بتغير العبارات ومدلولاتها ( قوله بل كما يدل على ذلك الخ ) ترق من اختلاف العبارات بتبدل بعضها ببعض إلى اختلافها بتبدلها بالكتابة أو الإشارة ( قوله فلا يرد أن يقال الخ ) وذلك لأن الذي قصدناه بالكلام النفسي ليس متغيراً

بتغير العبارات المتغيرة بتغيرها مدلولاتها ( قوله وفيه بحث من وجوه الخ ) قد يجاب عن الأول بأنه سبحانه الدليل وتعالى وإن لم يصح كونه شاكاً أو مخبراً عما لا يعلمه لكن يجوز أن يعامل معاملة الشاك والغير العالم على طريقة الاستعارة التخييلية كما قيل في لعل لاقتضاء المقام ذلك فثبت مغايرة كلامه النفسي لعله وقياس الغائب على الشاهد مفيد عدم اختلاف حقيقة الحكم



فهما . وعن الثاني بأن الذي يصلح أن يكون مدلول الكلام الاخباري هو العلم التصديقي فلا حاجة بنا الى بيان مغايرة الكلام للعلم التصوري . وعن الثالث بأن الصورة قائمة بالمعنى الاولى والمعنى الاولى قائم بالمعنى الثاني فيوجد هناك ما ندعي من الكلام النفسي وان لم يوجد ماندعيه من الكلام النفسي المخصوص هكذا قرر بعضهم فليتأمل ( قوله لان الامر تعبير الخ ) لم يقل عبارة للتعبير على ان الكلام في الامر اللغوي الذي هو صفة التكلم لافي الامر الاصطلاحي الذي هو صفة الفعل فان كونها أمراً إنما هو عند أهل الصرف والنحو والكلام في الامر اللغوي في قولهم أمر بكذا والامر اللغوي هو الإرادة لفظ يدل على الطلب الباطني للفعل وهو المراد بالتعبير عن الحالة الذهنية التي هي الطلب الباطني الذي هو ( ٢٥٩ ) الامر الباطني النفسي ولا مطلب

الدليل غير تام في ذاته تعالى اذ لا يصح كونه تعالى شاكاً ولا اخبأه عما لا يعلم وقوعه وقياس الغالب على الشاهد لا يفيد والثاني انه ان أريد بعدم علمه بوقوع النية عدم التصديق به فسلم لكنه لا يفيد المغايرة لمطلق العلم وان أريد بعدم تصوره أيضاً فهو ممنوع والثالث وهو يرد على الاول أيضاً انا لا نسلم تحقق حقيقة الخبر في تلك الصورة بل ليس هنا الا مجرد لفظ الخبر ولعل في قوله تدبر اشارة الى ما ذكرنا تأمل فانه من مطارح الازكيا ( قوله والحق ان الامر عبارة عن الحالة الخ ) أي والحق ان الامر مغاير للإرادة لان الامر تعبير عن الحالة التي تحصل في ذهن الأمر عند قصد الامر أعني النسبة الإيجابية التي بطريق الاستعلاء سواء أراد وقوع ما يتعلق به الامر أو لم يرد بل أراد عدم وقوعه وانكار هذا مكابرة ( قوله قال في التلويح ثبوت الشرع الخ ) يعني ان ثبوت شريعة نبينا عليه السلام موقوف على وجود الباري وعلمه وفدوته وكلامه وعلى تصديق النبي عليه السلام بدلالة معجزاته اما توقفه على ما سوى الكلام فلان ثبوته موقوف على ثبوته عليه الصلاة والسلام وهو موقوف على ظهور أمر خارق يكون فعل الله لانه تصديق منه حال ادعائه النبوة موافقاً لدعواه ولا شك ان خرق العادة حين الادعاء موافقاً للدعوى موقوف على كونه تعالى قادراً مختاراً موجوداً علماً وأيضاً الرسول من أرسله الله تعالى لتبليغ الاحكام فلا بد ان يكون المرسل موجوداً قادراً على الارشاد علماً بمعناه مختاراً مختاراً لمن يشاء من عباده واما توقفه على الكلام فلان أكثر الاحكام التي جاء بها نبينا عليه السلام مأخوذة من الكتاب وهو أقوى الادلة الشرعية واعلاها وثبوته موقوف على كونه تعالى متكلماً وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قال بعض الفضلاء ولعل التحقيق عدم توقف الشرع على التصديق بكلام اذ يجوز ارسال الرسل بان يخلق فيهم علماً ضرورياً برسالتهم وما يتعلق بها من الاحكام أو يخلق الاصوات لدلالة عليها أو يصدقهم بان يخلق المعجزة في أيديهم من غير احتياجهم في شيء من ذلك الى اتصافه لي بالكلام لان الكلام في شريعة نبينا عليه السلام وتوقفه على التصديق بكلامه تعالى ظاهر كما لا يخفى ( قوله فينبى كلامه تدافع ظاهر الخ ) لان باقي التلويح يدل على ان الايمان بكلامه

موجودة في صورة الاعتذار المذكور ولا يخفى ما فيه لان تلك الحالة متأخرة عن الكلام اللفظي والكلام النفسي مقدم على اللفظي فليتأمل افاده الكتبوى ( قوله فلان ثبوته ) أي الشريعة والتذكير باعتبار ان الشريعة شرع ولك ان تستبرح المرجع الشرعي اما لان الشريعة تستلزمه أو لانه المذكور في التلويح ( قوله موقوف على ثبوت نبوته الخ ) لكونه متقطعا من درر كنهه المستخرجة من صدف فيه صلوات الله وسلامه عليه وآله ( قوله موافقاً ) حال من أمر خارق ( قوله وأيضاً الرسول الخ ) ماسبق كان مئناً لكونه تعالى موجوداً قادراً الخ بسبب ملاحظة اقتضاء المعجزة التي هي فعل الله تعالى ذلك . وهذا مثبت له باقتضاء الرسالة ذلك بعد ثبوتها بالمعجزة وتوقف هذا على المعجزة لا يفرض الى رجوع هذا الى الاول للفرق الظاهر بين المتبين وان كان هذا موقوفاً على السابق ( قوله وبما ذكرنا ) من قيد الشريعة في أول هذه الحاشية فبيننا حيث قال يعني ان



ثبوت شريعة نبينا عليه الصلاة والسلام الخ ثم يبان التوقف على الكلام بقوله فلان أكثر الأحكام الخ ( قوله لا يتوقف على الشرع ) لانه في التلويح أثبت توقف الشرع على الكلام فلو كان الكلام أيضاً موقوفاً على الشرع لزم الدور فايراد توقف الشرع على التصديق بكلامه في التلويح دال على أن الإيمان بالكلام لا يتوقف على الشرع ( قوله بل التوفيق بينهما جلي ) قال المحقق عبد الرسول لو كان التوفيق جلياً غير محتاج الى التحمل لكان الموقوفون متفقين في وجه التوفيق ونحن رأينا وجوه توفيقهم بالغة الى سبعة وهذا شاهد ( ٢٦٠ ) صدق على أن التوفيق محتاج الى التحمل وليس بجلي اهـ ( قوله موقوف

تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه مهنا بدل على أنه يتوقف على الشرع حيث أثبت كلامه تعالى باجماع الامة الذي هو موقوف على ثبوت الشرع واعلم أنه لا حاجة في اثبات هذا التدافع الى نقل هذا الكلام من التلويح لان الشارح صرح في هذا الكتاب أيضاً بان ثبوت الشرع موقوف على الكتاب فلا يمكن اثبات الكلام به حيث قال في بيان قوله الخ القادر العليم السميع البصير الثاني المراد وأيضاً قد ورد الشرع بها وبمضاهيها لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التحكم بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه ( قوله لا بد في التوفيق من التحمل الخ ) لا حاجة الى التحمل بل التوفيق بينهما جلي لان ما قال في التلويح هو أن ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى وما قال ههنا أن ثبوت الكلام موقوف على ثبوت الاجماع وثبوت الاجماع غير موقوف على ثبوت الشرع حتى يلزم ما ذكر بل على صدق النبي عليه السلام لان مبناه قوله عليه السلام لا يجتمع أمتي على الضلالة وما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسن وصدق عليه السلام موقوف على ظهور أمر خارق على يده لاعلى ثبوت الشرع قال في شرح المقاصد انه متكلم لتواتر الثقل بذلك من الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على اخبار الله عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور انتهى كلامه قيل وجه التوفيق ان الموقوف عليه للشرع هو الكلام التقضي والمثبت بالشرع الكلام النفسي وقال المحشي المدقق في وجه التوفيق ان اللازم مما في التلويح عدم توقف الإيمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع واللازم مما ذكر ههنا توقفه على نفس الشرع وفيه انه لا معنى لتوقفه على نفس الشرع الا توقفه على ثبوته في نفسه كما لا يخفى ( قوله وقيامه يستلزم الخ ) دفع لما يقال ان مأخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام وانما الكلام أثره كما ان النقوش الخطية أثر الكتابة فلا يلزم من ثبوت التكلم ثبوت الكلام ووجه الدفع ظاهر ( قوله والمعزلة الخ ) أي يقولون بان ثبوت المشتق يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق وان ثبوت المتكلم يقتضي ثبوت التكلم لذاته تعالى لكن قيام التكلم بذاته تعالى لا يستلزم قيام الكلام فان معنى التكلم ايجاد الكلام والقائم بذاته تعالى هو الابداء والكلام عرض موجود في محل آخر فلا يلزم ثبوت الكلام النفسي فيه ان المعزلة غير قائلين بقيام التكلم بمعنى خلق الكلام أيضاً بل اطلاق المتكلم والخالق عليه تعالى عندهم باعتبار معنى حاصل في غيره قال في شرح مختصر

على ثبوت الاجماع الخ) لقائل أن يقول الاجماع من الشرع على ما يقتضيه ما مر في صدر الكتاب فكيف لا يكون ثبوت الكلام موقوفاً على ثبوت الشرع ( قوله لان مبناه الخ ) اذا اعترف بأن مبنى الاجماع الحديث النبوي ولا شبهة في كون الحديث من الشرع فكيف لا يكون ثبوت الكلام موقوفاً على ثبوت الشرع ولا ينفع كون الاجماع موقوفاً بواسطة المبنى المذكور على صدق النبي فتوقف على المعجزة لاعلى ثبوت الشرع لانه اذا ثبت توقفه على الحديثين المذكورين ثبت توقفه على ثبوت الشرع وان لم يتوقف صدق النبي الموقوف عليه لثبوت الحديثين على ثبوت الشرع بل على المعجزة ( قوله فلا يلزم من ثبوت

التكلم الخ ) لا يلزم من ثبوت المأخذ في الشيء ثبوت أثر المأخذ فيه وحاصله انه لا يلزم من قيامه بالشيء قيام أثره به أيضاً العضد وجه الدفع ان هذا أعني الكلام الذي هو أثر التكلم ليس من قبيل النقوش الخطية التي هي أثر الكتابة اذ لا شبهة ولا نزاع لاحد في أن كون زيد متكلماً يستلزم قيام الكلام به فكذا كونه تعالى متكلماً أيضاً كذلك والفرقة فحكم ( قوله باعتبار معنى حاصل في غيره ) أي لا باعتبار معنى حاصل في الذات التي أطلق عليه المشتق سواء كان باعتبار معنى حاصل في غيره أو باعتبار ما ليس حاصل في شيء بل يشمل الخالق فانه أطلق عليه تعالى باعتبار الخلق الذي ليس قائماً بشيء اذ الخلق عبارة عن مجموع الجواهر والاعراض الذي بعد قائماً بنفسه لا بشيء وأما المتكلم فانه أطلق عليه تعالى باعتبار معنى وهو الابداء الذي هو الأثر القائم بالفعل الموجد لا به تعالى



وفي شرح المختصر قالوا ثبت ضارب وقاتل انبر من قام به الفعل لان القتل والضرب هو الاثر الحاصل في المفعول وهو المقتول والمضروب اهـ ( قوله لما رأت الكرامية ان بعض الشرايح ) لعل المراد بالشرايح هنا هو مخالفة الدليل الدال على استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى وبالشراي اصعب هو مخالفة البداهة الفاضية بحدوث النظم المؤلف من الحروف والاصوات فمخالفة الاولى لزمت الكرامية والثانية لزمت الخنابلة فالكرامية تحملوا مؤنة الشر الاهون والخنابلة تحملوا مؤنة الشر الاصعب ( قوله وهو قوله كن الخ ) فخلق هذا القول أو الارادة في ذاته تعالى مستند ( ٣٦١ ) الى القدرة القديمة وأما خلق

بقي الخلق فاستند الى الازادة أو القول على اختلاف المذهبيين ( قوله ومن ثمة الخ ) أي من أجل كون الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي المستلزم للتعدد ذهب الجمهور الى ازالة التعلقات ( قوله ولا يلزم من تعدد الاثر الخ ) الا ترى ان الدخان والاشراق والاحراق كلها اثر مؤثر واحد هو النار ( قوله لعدم الاحتياج فيه الخ ) أقول فيه نظر لان صفة الكلام القديمة اما أن تكون من جنس المدلولات الوضعية للقرآن أو من جنس آخر وعلى الاول لا حاجة الى ذلك القول الغير الظاهر سواء كانت تعلقاتها ازيلية أو حادثة وعلى الثاني يكون دلالة اللفظي عليها من قيل دلالة الاثر على المؤثر سواء كانت تعلقاتها ازيلية أو حادثة بل الحق ان هذا

المضدى في مثله لا يشتق اسم الفاعل لشيء باعتبار معني حاصل لغيره خلافا للمعزلة قالوا أطلق الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق الذي هو حاصل للمخلوق انتهى كلامه كيف وهم غير قائلين بالصفات والقيام والنبوت مع أنهم يقولون بأنه تعالى متكلم بمعنى انه موجد الكلام وحمل الموجد عليه تعالى لا يوجب قيام المأخذ به تعالى وأيضاً المختار عندهم ان كلامه هو الحروف والاصوات القائمة بذات القاري والحافظ التي يستحيل بقاؤها فإيجاد تلك الحروف قائمة بذات الحافظ والقاري لان أفعال العباد مخلوقة لهم لا بذاته تأمل ( قوله وهو عدول عن الظاهر واللغة ) يعني ما قاله المعزلة من ان معنى التكلم إيجاد الحروف خلاف الظاهر واللغة فان المتحرك من قام به الحركة لا من أوجده ولو في محض آخر بخلاف ما اذا سمعنا قائلنا يقول أما قائم نسبه متكلماً وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجد هو الله تعالى لاهو على ما هو رأي أهل الحق ( قوله وأما الكرامية فقائلون بحدوثه ) أي قائلون بان الكلام المركب من الحروف والاصوات حادث قائم بذاته تعالى وهم يسمونه قول الله وأما الكلام القديم عندهم فهو القدرة على التكلم على ما مر قال في شرح المقاصد لما رأت الكرامية ان بعض الشرايون من بعض وان مخالفة الضرورة أشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف مع حدوثه قائم بذاته تعالى انتهى كلامه هذا هو المشهور لكن قال في المواقف في باب التزيهات ان الكرامية أعا يقولون بقيام الحادث الذي يحتاج الباري اليه في إيجاد الخلق وهو قوله كن أو الارادة على اختلاف بينهم ( قوله هذا مذهب بعض الاشاعرة ) وهو عبد الله بن سعيد القطان وجماعة من المتقدمين قالوا ان كلامه تعالى صفة واحدة لا تعد فيه أصلاً أما التعدد بحسب التعلقات الحادثة بحسب حدوث التعلقات ( قوله وذلك فيما لا يزال ) قيل يرد عليه انه اذا كان الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي لزم ان يكون متعدداً كتعدد اللفظي ومن ثمة ذهب الجمهور الى ازالة التعلقات أقول هذا انما يلزم لو كان دلالة اللفظي عليه دلالة الموضوع على الموضوع له وليس كذلك عندهم بل هو دلالة الاثر على المؤثر ولا يلزم من تعدد الاثر تعدد المؤثر ( قوله والجواب الحق ) أي الجواب الحق المطابق لمذهب الجمهور ان عدم جواز وجود الكلام بدون التعلقات في الازل لا ينافي أن يكون ذلك صفة واحدة حقيقية غير متكررة بحسب الذات فان التكرر بحسب التعلقات والاضافات لا يوجب التكرر بحسب الذات وإنما كان هذا الجواب حقاً لعدم الاحتياج فيه الى القول بأن دلالة اللفظي عليه دلالة الاثر على المؤثر الذي هو خلاف الظاهر

الجواب إنما كان حقاً لان حمل كلام المصنف على مذهب بعض الاشاعرة كما يقتضيه الجواب الذي ذكره الشارح دون مذهب الجمهور مع امكان حمله عليه مما لا وجه له لان مذهب ذلك البعض مرجوح بناء على ان القول بحدوث تعلقات صفة الكلام مخالفة لتكثيرها في الازل مبني على توهم ان كثرة التعلقات في الازل توجب كثرة الصفة المتعلقة وذلك التوهم فاسد كما يدل عليه صفة العلم وعلى تقدير حمل كلام المصنف على مذهب ازيلية التعلق كما هو مذهب الجمهور يحصل التطابق بين الصفات وأيضاً اذا حمل كلام المصنف على مذهب الحدوث فلا وجه لما أورده على المصنف فيما بعد من أن الامر وانتهى بلا ما مور ولا



منهي في الازل سفة وعبث بخلاف ما اذا حمل على مذهب الجمهور افاده الفاضل الكتبوي ( قوله بان يقال كيف تكون صفة الكلام الخ ) به ان هذا غير مستفاد من كلام الشارح بل المستفاد منه اتحاد الامر والنهي مع صفة الكلام ذاتاً فالاولى في تقرير الاعتراض المذكور على مذهب الجمهور القائلين بالثقل الازلي أن يقال كيف تكون صفة الكلام صفة واحدة مع أنه منقسم في الازل الى هذه الأنواع ( ٢٦٢ ) ولا وجود للعام الا في ضمن الخاص فهذا الاعتراض على مذهب الحدوث

( قوله واعترض على مذهب الحدوث الخ ) قل عنه في الحاشية هذا الاعتراض ليس بمختص بمذهب الحدوث فلا وجه للاختصاص وهو الذي ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه ليراده اللهم الا أن يراد تلخيص السؤال والجواب وحينئذ يرد الاول انتهى كلامه يعني ان هذا الاعتراض وارد على مذهب الجمهور القائلين بأن تعلقات الكلام أزلية بأن يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير أمر ولا نهى ولا خبر ولا يمكن وجود العام الا في ضمن الخاص فلا وجه لتخصيصه بمذهب الحدوث وأجيب عنه بأنه أورد السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن سبعم حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال ولو جعل التعلق أزلياً لمرف منه ايراد السؤال عليه والجواب عنه بالمقابلة ومنشأ الاعتراض اشتباه النفس بالكلام اللفظي فان اللفظي لا يخرج عن هذه الاقسام ولا يوجد بدونها فكذا النفس والا جعل الاقسام أنواعاً لصفة شخصية مما لا يقدم عليه أحد ( قوله فان الامر من حيث هو أمر الخ ) يعني ان الامر الذي هو الطلب بطريق الاستعلاء من هو حيث كذلك غير الخبر الذي هو الاعلام عن وقوع نسبة أو عدم وقوعها من حيث هو كذلك يدل على ذلك اختلاف لوازمها فان الاول غير محتمل للصدق والكذب بخلاف الثاني ( قوله بخلاف الكلام ) دفع لما عسى أن يقال انه اذا كان الامر من حيث هو مغايراً للخبر يلزم أن يكون مغايراً للكلام لانه عين الخبر على ما قلتم من أنه صفة واحدة شخصية لا تكثر فيه بحسب الذات بل بحسب التعلقات فيلزمكم أن لا تقولوا بانقسام الكلام الى الأنواع المذكورة في الازل كما لزم لمن جعله في الازل خبراً وحاصل الدفع انه لا يلزم من مغايرته للخبر مغايرته للكلام فان الامر من حيث هو كلام مخصوص يعني انه هو ذلك الصفة الشخصية لانه حصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالمأمور به وهو لا يخرج عنه كونه ذلك الشخص نعم يخرج عنه كونه متصفاً بحقيقة أخرى من كونه حبراً أو نبياً أو استغنياً أو نداه ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم بصدق عليه انه زيد ولا يخرج بهذا الاعتبار عن كونه زيدا ولا بصدق عليه بذلك الاعتبار انه زيد من حقيقة أخرى كحقيقة كونه كاتباً والسر في ذلك أن هذه اضافات عارضة له غير داخلية في هويته فلا يخرج بهذه الاعتبارات عن كونه ذلك الشخص نعم ان هذه التعلقات والاضافات متباينة فلا يصدق بعضها حين صدق البعض الآخر قال الفاضل الحلبي رد عليه ان هذا لو تم لدل على كذبه مسمى لفظ زيد الا يرى انه بصدق على كثيرين مختلفين بالعدد كزيد من حيث هو كاتب ومن حيث هو عالم ومن حيث هو قائم الى غير ذلك من الاعتبارات التي لا يكاد أن تنتهي ولا يخفى انه ليس بشي لان الصدق المعتبر في مفهوم الكلبي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد أن يكون مقولاً في جواب ما هو يعني انه لو سئل عنها بما هي يقع ذلك الكلبي جواباً

باعتبار قيد القدم في المدعي وعلى مذهب الجمهور باعتبار قيد الوحدة في المدعي فليتأمل افاده الفاضل المتقدم ( قوله والا جعل الاقسام أنواعاً ) أي حقيقة لانها أنواع اعتبارية على كلا المذهبين مذهب الجمهور ومذهب بعض الاشاعرة كما لا يخفى ( قوله عن كونه ذلك الشخص ) يعني تلك الصفة الشخصية ( قولاً ونظيره ) في عدم خروجه بتلك الخصوصية العارضة له عما هو عليه في نفسه أعني كونه ذلك الشخص وخروجه بها عن انصافه بما هو مقابل تلك الخصوصية ( قوله والسر في ذلك ) أي في عدم الخروج وعدم الصدق فن قوله ان هذه اضافات الى قوله نعم سر الاول ومن قوله نعم الى قوله قال الفاضل سر

الثاني ( قوله قال الفاضل ) أي باحثاً في التنظير للسذكر ( قوله من الاعتبارات التي لا تكاد تنتهي ) فيه

لعين الخصم الجواب اذ المعتبر في صدق الكلبي على اقرانه الافراد الموجودة في الخارج لا الافراد الاعتبارية الحاصلة بمجرد تغير الاوصاف لشيء واحد فلا يلزم من الصدق على الاعتبارات كون الصادق كلياً نعم لو اريد كونه كلياً اعتبارياً صح ولكن لا يتم بهذا القدر حسب بحث ذلك الباحث



(قوله اذ ما من خبر الا ويستلزم الخ) هذا بيان لاستلزام الخبر لكل واحد من تلك الاقسام وأما بيان استلزام الامر لما فهو أن يقال الامر بالنهي يستلزم النهي عن ضده وطلب الاقبال عليه وأما استلزام الخبر قد ذكره الشارح والنهي عن الشيء يستلزم الامر بضده وطلب الاقبال على الكف عنه واستلزامه للخبر مذكور في كلام الشارح (٢٦٣) أيضا واقتصر المولى المحشي

على الاول لانه الذي يحصل به الرد على الفاضل الجلي (قوله واختصاص خطاباته الخ) وقيل خطاباته بالنسبة الى جميع أمته لكن مبناه على تنزيل المعدوم منزلة الموجود تغليبه عليه وذلك طريقة معهودة فيما بينهم (قوله ان القرآن يشعر بالبرائة) انما قال يشعر لان القرآن بحسب اللغة مضمين للتلاوة والجمع والملازم لما ذكره القائل احدهما فقط يقال قرأت الشيء قرآنا جمعه وقرأت الشيء قراءة وقرآنا تلونه كذا ذكره الفاضل الرومي في حواشي المطول وفي بعض الكتب وسمى القرآن قرآنا لانه يجمع السور وبضمها افادة عبد الرسول (قوله فانه حينئذ يكون متحدا معه في المفهوم) فيه ان المعنى في عطف البيان مجرد حصول من اجتماعه مع المتبوع. وأما اتحادهما مفهوما فليس شرط فبي الاشكال في التثنية على الترادف

عنه لا أن يكون محمولا عليها ولا شك انه لو سئل أن زيدا الكاتب والقائم والثاني ما هم يقال في جوابه انه انسان لا انه زيد على ما بين في موضعه (قوله لا يوجب الاتحاد) والا لزم اتحاد بين كل أمرين بينهما ملازمة وذلك بدسيسة البطلان (قوله ولو سلم جعل البعض الخ) أي ولو سلم ان الاستلزام يوجب الاتحاد فجعل الامر والنهي والاستقحام والنداء راجعا الى الخبر ليس أولى من عكسه اذ لا شك في وجود وقوع الاستلزام بين الكل اذ ما من خبر الا ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وطلب الاقبال عليه كما لا يخفى وهذا ظهر فساد ما قاله الفاضل الجلي ان استلزام الاخبار للانسانية غير بين ولا مبين ولو ادعي مجرد الجواز والامكان فهو غير مفيد وقد يقال في وجه الترجيح كل طلب في الكلام اللفظي يحصل بتصرف في الكلام الخبري فان قولنا اضرب حصل بالتصرف في اضرب على ما بين في الصرف فيكون الخبر أصلا في اللفظي فكذا في التقسي وأنت خير بأن هذا ظن لا يفيد الجزم على ان الرجوع في اللفظي أيضا غير متيقن (قوله اعترض عليه بأن فيه الخ) أي أن المتحقق في صورة نصوص الرجل الابن وأمره بشيء هو العزم على الطلب ونجيه وهو ممكن وأما نفس الطلب فلا شك في كونه سهيا بل قيل هو محال لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال كذا في شرح المواقف ونبيه انه انما يكون محالا اذا طلب منه أن يأتي بالفعل حال عدمه وأما اذا طلب أن يأتي به بعد وجوده فلا يـ قيل فالحق ان نفس الطلب من المعدوم وان كان المطلوب الاثبات حال الوجود محال أشكال اذ المعدوم ليس بشيء فهو غير قائم للخطاب فلا بد للطلب وان كان المقصود الاثبات حال الوجود من فهم الخطاب (قوله لا يقال يلزم منه ان لا يأمرنا النبي عليه السلام الخ) يعني ان ما ذكرت من أن في الصورة المذكورة العزم على الطلب يقتضي أن لا يأمرنا النبي عليه السلام بشيء ولا ينهانا بشيء بل عزم على الامر والنهي بالنسبة اليانا وانه قطعي البطلان ضرورة ان خطاب النبي عليه السلام عام لكل مكلف بولد الى يوم القيامة ولذا وجب الامتثال واختصاص خطاباته بأهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداها بطريق بعد جدا (قوله لانا نقول فرق بين الامر الصريح) يعني ان خطاباته عليه السلام للحاضرين بالقصد والصراحة وللفائين بالتبع والضمن والخطاب للمعدوم ضمنا وتبعاً ليس سهيا (قوله فان القرآن الخ) يعني أن اطلاق لفظ القرآن شائع على ذلك المؤلفات عند أهل اللغة والقراء وعلماء أصول الفقه بخلاف كلام الله تعالى فانه وان كان كالقرآن مشتركا بين اللفظي والنفسي لكن المتبادر منه ولو في عرف أهل السنة والجماعة هو النفسي وقيل وجه سبق الذهن من القرآن الى هذا المؤلف ان القرآن يشعر بالفراآت المتعلقة باللفظ دون المعنى (قوله وأيضاً فيه تنبيه على الترادف) أي في ذكر الكلام بعد القرآن تنبيه على ترادفهما كما يقال الانسان البشر ضاحك ولا يخفى ان التنبيه انما يحصل لان قوله كلام الله عطف ببيان لقوله والقرآن فانه حينئذ يكون متحداً معه في المفهوم وأورد لتوضيحه

وربما يقال التثنية على الترادف مبني على ان من المعلوم كون القرآن هو مجرد اللفظ الدال على الكلام النفسي على ما هو الشائع في اطلاقه وان كلام الله هو مجرد ما يدل على ذلك اللفظ على ما هو الشائع في اطلاقه أيضا فاذاجعتهما المصنف وحكم بتصادقهما على شيء واحد علم ان لهما معني أحدا فيه فاما ان يحمل القرآن على المعنى الشائع فيه كلام الله أو يحمل كلام الله على المعنى الشائع فيه القرآن ولكنه يأتي



الثاني قوله غير مخلوق فبين الاول ( ٢٦٤ ) ( قوله لان المطلوب الحكم على القرآن ) لانه الذي فيه خفاء هذا

الحكم تشييعه في اللفظ ( قوله اشروطة وجود البعض ) حق العبارة المشروطة وجود البعض ( قوله على ماهو رأي المعتزلة ) متعلق بارجد والمراد برأيهم كون افعال العباد مخلوقة لهم ( قوله فبهي اوصاف له باعتبار الامور الدالة عليه ) يريد ان تلك الاوصاف اوصاف حقيعية لغير الكلام النفسي لكن ذلك الغير له علاقة الدالة مع الكلام النفسي فاذا وصف الكلام النفسي بتلك الاوصاف فذلك الوصف وصف مجازي بلا حظ في الوصف المذكور العلاقة المذكورة والا لا يصح وصفه بها ( قوله فلا معنى لابراد قوله ان للنفس الخ ) فيه انه يدعو اليه التعميم الآتي بقوله الالفاظ المنطوقة المسبوقة او الخيلة او الاشكال المنقوشة الا ان يريد اسقاط بعض ذلك التعميم ومن هذا علمت ايضا انه لا يصح بيان وصف الكلام اللفظي بوصف اللفظ الخيل ولا الاشكال اذ ليس شي منهما كلاماً لفظياً ظاهراً وان امكن اندراج الخيل فيه ومنه يظهر ان حمل قول الشارح وتحقيقه على انه جواب آخر غير ما ذكره المصنف ليس بشيء لان ذكر الخيل والاشكال المنقوشة اب عن النفس

لا يدل لان المقصود هو الحكم على القرآن بأنه غير مخلوق لا على كلام الله ( قوله وقد ثبت الكلام النفسي الخ ) دفع لما يقال انه اذا كان النقل مخالفاً للعقل يجب صرفه عن الظاهر وهنا كذلك فانه لو حمل المتكلم على من ثبت له الكلام يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لا معنى للكلام الا المركب من الاصوات والحروف المشروطة وجود البعض باتقاء البعض الاخر وحاصل الدفع انه قد ثبت الكلام النفسي الذي ليس فيه شائبة الحدوث فلا حاجة لنا الى العدول عن الظاهر وحمل المتكلم على موجد الحروف والاصوات ( قوله يريد به الصيغة بحسب اللغة الخ ) دفع لما يقال من ان اتصافه تعالى بالاعراض بمعنى الابدان صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لايهاه معنى الانصاف والقيام والتحيز وما يوهم الفساد اطلاقه موقوف على اذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ قد ورد به الشرع وحاصل الدفع ان المراد انه يصح وصف الباري تعالى بالمشق من الاعراض الخلوقة له بحسب اللغة بأن يقال ان الله تعالى أسود وأبيض ومتحرك ومتجسم ومتحيز الى غير ذلك ولا شك انه غير صحيح بحسب اللغة الا يرى انه لا يصح أن يقال لمن اتى الحجر وأوجد الحركة فيه على ماهو رأي المعتزلة ان ذلك الشخص متحرك ( قوله برده عليه ان هذا الخ ) يعني ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف بما هو من لوازم القديم براد به حقيقة الوجود ولذا وصف بما هو من لوازم المحدثات براد به الالفاظ المنطوقة ان القرآن يطلق بالاشتراك او الحقيقة والمجاز على المعين النفسي واللفظي فاذا وصف بما هو من لوازم القديم براد به النفسي واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات براد به اللفظي او المتخيل او الاشكال ويرد عليه ان المقصود بتحقيق جواب المصنف على ما يدل عليه قوله وتحقيقه وهذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف لان حاصل جواب المصنف ان القرآن بمعنى الكلام النفسي بوصف بكونه مكتوباً ومقرئاً ومحفوظاً ومسبوفاً باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والذهن فهي اوصاف له باعتبار الامور الدالة عليه لا باعتبار حقيقة بل من قبيل الاوصاف التي جرت على غير ما هي له كما يقال زيد مكتوب ومقرئ ومسبوغ ومحفوظ باعتبار وجوده الاربعية وحاصل جواب الشارح ان الموصوف بهذه الاوصاف اللفظي الحادث دون النفسي القديم وانما قلنا ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف الخ لانه يمكن توجيهه بحيث يكون تحقيقاً لجواب المصنف بأن يقال معنى قوله براد به حقيقة الوجود ان الملحوظ في هذه الصورة ذاته الوجود في الخارج من غير ملاحظة امر يدل عليه اذ هو من قبيل وصف الشيء بما هو حاله حقيقة بخلاف ما اذا وصف بما هو من لوازم المحدثات اذ لا بد فيه من ملاحظة ماهو يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف به لعلاقة الدالية والمدلولة فلي هذا معنى قوله يراد به الالفاظ المنطوقة براد به حقيقة من حيث يلاحظ معه الالفاظ المنطوقة او الخيلة او الاشكال المنقوشة حينئذ يكون تحقيقاً لجواب المصنف كما لا يخفى قال الفاضل المحشي هذا انما يرد لو كان معنى قول الشارح وتحقيقه تحقيق جواب المصنف وليس كذلك بل هو جواب آخر لان جواب المصنف لما كان بعيداً اخلاف الظاهر عدل الشارح عنه فقال وتحقيقه أي تحقيق الجواب انتهى ولا يخفى عليك لانه لو كان مقصود الشارح ابراد جواب آخر عن شبهة المعتزلة فلا معنى لابراد قوله ان للنفس وجوداً في الاعيان الخ بل الواجب حينئذ ان يقول وتحقيقه ان القرآن يطلق على معنيين الكلام

الشارح وتحقيقه على انه جواب آخر غير ما ذكره المصنف ليس بشيء لان ذكر الخيل والاشكال المنقوشة اب عن النفس



حملة على اللفظي بل يجب حملة على النفسي وارثا لكتاب التأويل الذي ( ٢٦٥ ) ذكره المولى المحشي فأمل ( قوله ولا

النفسي واللفظي حيث يوصف بما هو من لوازم القديم براد به الخ ولقد در من فسر قوله ونحققه أي تحقيق جواب المصنف لا تحقيق جواب آخر تأمل في هذا المقام فإنه من مزالق الاقدام ( قوله والتفصيل أنه لما تمسكت الخ ) يعني تفصيل الكلام في أن هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف أن المعزلة لما تمسكوا بأن القرآن منصف بالآوصاف التي هي من سمات الحدوث فيكون حادثاً أجيب عنه تارة بأن وصفه بالآوصاف المذكورة ليس باعتبار حقيقة حتى يلزم حدوثه بل هو مجاز عقلي من قيل وصف المدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته يدي وهذا حاصل جواب المصنف وأجيب عنه تارة أخرى بأن الموصوف بهذه الآوصاف هو اللفظ وهو حادث عندنا وأما القديم هو النفسي وهو غير منصف بهذه الآوصاف والقرآن يطلق عليهما أما بالاشتراك أو بالحقيقة والمجاز هذا حاصل ما قرره الشارح بقوله حيث يوصف الخ ( قوله وقال بعضهم الخ ) أي قال بعض من لم يجوز سماع الكلام النفسي في وجه تخصيص موسى عليه السلام بالكلم أنه لما سمع كلامه تعالى من جميع الجهات على خلاف ما هو المعتاد خص به ولا يخفى أن هذا الوجه مندرج في عبارة الشارح فإن معنى قوله فسمع موسى صوتاً دالاً على كلام الله تعالى بلا واسطة الملك والكتاب سواء كان من جانب واحد لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا أو من جميع الجهات وكلاهما خرق للعادة وأما قلنا عند من لم يجوز سماع الكلام النفسي لأن من جوز سماعه كالشيخ الأشعري والامام الغزالي فهو يقول خص به لأنه سمع كلامه الأزل بلا حرف ولا صوت كما يرى ذاته في الآخرة بلا كم ولا كيف وهم يجوزون تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات ( قوله قيل اعتبار العلاقة الخ ) يعني أن قوله باعتبار دلالة عليه يدل على أن إطلاق كلام الله تعالى على اللفظي للعلاقة دلالة عليه واعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولاً لا مشتركاً لأن المشترك هو الذي يكون معناه متعدداً ولم يتخلل بينهما النقل مع أن المدعى أن كلام الله اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم واللفظي الحادث ويلزم أيضاً أن يكون استعمال الكلام مجازاً في المنقول عنه أعني الكلام النفسي بالنسبة إلى الناقل لأن اللفظ المنقول حقيقة في المنقول إليه مجاز في المنقول عنه بالقياس إلى الواضع الثاني الذي هو الناقل على ما بين في محله وهذا باطل لأنه لو كان مجازاً في النفسي لصح فيه عنه بأن يقال ليس المعنى القديم كلام الله تعالى وهو محال عندهم ( قوله وجوابه الخ ) يعني أن النقل المعبر في المنقول هو هجر المعنى الأول وتركه حتى لا يفهم بلا قرينة واعتبار العلاقة لا يقتضي أن يكون المعنى الأول مهجوراً فإنه يجوز أن يكون اللفظ موضوعاً بالاشتراك لمعنيين بينهما علاقة مع عدم النقل والهجر كالامكان للامكان العام والخاص وفيما نحن فيه كذلك فإن إطلاق الكلام على النفسي شائع فيما بينهم فيكون مشتركاً لا منقولاً وأما قلنا النقل المعبر في المنقول لأن في المجاز أيضاً قلنا لكن مع عدم هجر المعنى الأول قال الفاضل الجلي برد عليه أما لا نسلم أن الهجر معتبر في النقل بل المعتبر فيه كما حققه الشارح في التهذيب هو اشتغال اللفظ في المعنى الثاني حيث قال أن تعدد مسمى اللفظ فإن وضع لكل مشترك والا فإن اشتهر في الثاني فنقول ينسب إلى الناقل والا حقيقة ومجاز انتهى كلامه أقول المراد من الاشتهار هو الاشتهار في المعنى الثاني بحيث يكون الأول

يخفى أن هذا الوجه مندرج في عبارة الشارح لا يخفى أن ما ذكره الشارح هو كونه التسمية لأجل حصول سماع الدال بلا واسطة الكتاب والملك أعني لأجل هذا الخلق المختص ولا يخفى في أنه لا يندرج فيه كون التسمية لأجل خارق آخر هو السماع من جميع الجهات ولا ينفع في الاندراج إطلاق عبارة الشارح بحيث يمكن أن يجعل شاملاً له إذا التسمية لأجل أحد الخارقين المذكورين لا يندرج في التسمية لأجل الآخر فليندبر ( قوله وكلاهما خرق للعادة ) كل منهما من وجهين أحدهما السماع بلا واسطة الملك والكتاب وهو مشترك بينهما والثاني المختص بالأول كونه بصوت غير مكتسب للعباد والمختص بالثاني كونه السماع من جميع الجهات ( قوله مع أنه المدعى أن كلام الله اسم مشترك ) كما صرح به الشارح أن بقوله قلنا التحقيق أن كلام الله تعالى اسم مشترك الخ ( قوله عندهم )

معاصر المتبئين للكلام النفسي



( قوله قال في التلويح الخ ) دليل على أن مجرد الاشهر ليس كافياً في النقل بل لابد من هجر الاول فيجب أن يكون مراد الشارح بالاشهر الذي ذكره في التهذيب الاشهر البالغ الى مرتبة هجر الاول ( قوله قال ولو سلم الخ ) أي ثم قال الفاضل الجلي لوسلم أن الهجر معتبر في النقل فنقول هذا أي اعتبار الهجر في النقل وإن كان منافياً لكون كلام الله منقولاً لعدم هجر المعنى الاول وشيوع استعماله في الكلام النفسي القديم لكن اعتبار الهجر المذكور في النقل لا ينافي كون كلام الله مجازاً في اللفظ الحادث ( ٢٦٦ ) ومقصود السائل من لزوم الحال يتم بذلك كما يتم بكونه منقولاً ( قوله ولفظ الكلام

مهجوراً على ما فسر شارحه به كيف ولو كان مطلق الاشهر كافياً في النقل لزم أن يكون اللفظ الذي اشهر في المعنى المجازي منقولاً قال في التلويح أن اللفظ اذا تعدد مفهومه فإن لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وإن تخلل فإن لم يكن النقل مناسبة فترجح فإن كان مناسبة فإن هجر المعنى الاول فنقول والا فني الاول حقيقة وفي الثاني مجاز وأيضاً في شرح المطالع وإن كان معنى اللفظ متعدداً فلما أن يتخلل بينهما نقل أولاً فإن تخلل فلما أن يكون ذلك مناسبة فإن هجر الوضع الاول يسمى منقولاً شرعياً أو عرفياً أو اصطلاحياً على اختلاف الناقلين وإن لم يهجر المعنى الاول يسمى بالنسبة الى المعنى الاول حقيقة وإلى الثاني مجازاً وكتب القوم مملوءة من هذا البيان لاجابة الى النقل والابان قال ولو سلم فنقول هذا لا ينافي الا كونه منقولاً وبمجرد ذلك لا يتم الجواب عن السؤال المذكور لأن لزوم الحال لا يكون مخصوصاً بكونه منقولاً بل مع كونه مجازاً في المعنى الاول يلزم الحال أيضاً كما قرر في السؤال ولا خفاء في أن الهجر عن المعنى الاصل غير معتبر في المجاز بل عدم الهجر معتبر فيه لا يقال لفظ الوضع في قول الشارح ووضعه لذلك مشعر باعتبار الوضع في المعنى الثاني واعتبار الوضع بنافي كونه مجازاً اذ لا وضع في المجاز لانا نقول بتحقيق نوع وضع للمعنى الثاني بواسطة ملاحظة المناسبة بينه وبين المعنى الاول مع عدم ترك الاول لا ينافي كونه مجازاً بالنسبة الى المعنى الثاني وحقيقة بالنسبة الى المعنى الاول ولفظ الكلام على تقرير الشارح كذلك فيلزم المفسدة انتهى أقول كون لفظ الكلام كذلك على تقرير الشارح ممنوع اذ معنى قوله ووضعه لذلك بإشعار دلالة ان تعيين لفظ الكلام لتلك الالفاظ لعلاقة الدالية والمدلولية ولا شك أنه وضع شخصي لكون كل من الموضوع والموضوع له معيناً وهو غير متحقق في المجاز والا لم يبق فرق بينه وبين الحقيقة بل المتحقق فيه الوضع النوعي بمعنى أن الواضع وضع مثلاً أنه يجوز اطلاق لفظ الدال على المدلول والكل على الجزء واللازم على الملزوم اذا وجد القرائن يرشدك الى ذلك تتبع كتب المعاني والاصول قال الفاضل الحشي والحق أن اعتبار العلاقة يقتضي كونه منقولاً لا مشتركاً على ما هو المشهور قال في التلويح لما تعذر الاطلاع على أن الناقل هل اعتبر العلاقة أم لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فعملوا الاول منقولاً والثاني مرجحاً فلزم في المرجح عدم العلاقة وفي المنقول وجود العلاقة انتهى كلامه أقول ادعاء ان اقتضاء العلاقة كونه منقولاً مشهوراً

على تقرير الشارح كذلك) أي تحقق وضعه للمعنى الثاني بواسطة ملاحظة المناسبة بين المعنيين مع عدم ترك الاول وهذا لا خفاء في أنه مدلول تقرير الشارح ومقتضاه وبقي قوله نوع في فرع الوضع ولا شبهة في أنه ليس مقبوماً من تقرير الشارح قال الكلام فيه ولذا خصه المولى الحشي بالاعتراض ( بقوله أقول كون لفظ الخ ) ( قوله أن تعيين الخ ) خبر لقوله معني قوله اذ الوضع مفسر بالتعيين كما هو المشهور ( قوله ولا شك أنه أي ذلك الوضع ) قوله وضع شخصي لا نوعي وذلك بملاحظة الموضوع بل موضوع له بشخصه لا بأمر كلي يشمل ذلك الموضوع وغيره كما هو حال الوضع

النوعي ( قوله والموضوع له ) هذا بيان للواقع هنا وإلا فالوضع الشخصي لا يتوقف على ذلك بل يكفي العلاقة

فيه مجرد كون الموضوع معيناً ( قوله والا لم يبق فرق بينه وبين الحقيقة ) الملازمة بينه البطلان وكيف ووضع المشتقات نوعي مع كونها حقائق فالصواب أن يقول وإلا لزم أن يكون المجاز محصوراً من طرف الواضع ولا يجوز العدول عما بينه شخصاً وليس كذلك ( قوله ان اقتضاء الخ ) لفظ كونه مفعول الاقتضاء ومشهور خبر إن واقتراء خبر ادعاء وفيه أن الفاضل الحشي ما ادعى شهرة اقتضاء العلاقة المتقوية بل ادعى شهرة اقتضاء اعتبارها تلك المتقوية لكن لقائل أن يدفع هذا بأن ما نقله الفاضل الحشي عن التلويح يدل على أن مقصوده من اعتبار العلاقة وجود العلاقة قال الكلام الى الادعاء المذكور فليتأمل



(قوله وان الوضع الثاني الخ) لا ينبغي ان اثبات عدم ترتيب الوضعين يستلزم هذا الاثبات مع افادة زيادته عدم تأخر الاول من الوضعين عن الثاني الا ان هذا الكلام لما كان كلاما مع المعارض الحاكم بكونه متقولا والنقل لا بد فيه من كلا الامرين اعني نفس الترتيب بين الوضعين وخصوصية تأخر الثاني عن الاول تعرض المولى المحشي لهذا (قوله اسم اللفظ والمعنى الخ) يفهم من شرح المواقف ان مراد ذلك المحقق من المعنى ههنا ما فهمه الاصحاب (٢٦٧) من المعنى القديم المدلول عليه

بالنظم المؤلف فعلا بان  
يوضع لفظ القرآن للتقدير  
المشترك بين المعنى واللفظ  
القديمين القاعين بذاته تعالى  
او لكل منهما وفيه انه  
بعد ما صار اللفظ صفة قديمة  
له تعالى لا حاجة الى كون  
للمعنى المذكور صفة قديمة  
له تعالى ولا الى الاستشهاد  
لكلام الا بخل ولا يمكن  
حمل المعنى على معاني القرآن  
ومدلولاته الوضعية لان  
تلك المعاني ان كانت  
معاني باعتبار وجودها  
الخارجي فاكثرها جواهر  
مثل السماء والارض وان  
كانت معاني باعتبار  
وجودها العلمي فبعضها  
علمية وعلى التقديرين فلا  
تكون صفة حقيقية قائمة  
بذاته ونفسه من كلام المحشي  
فيما بعد ان مراده معنى لفظ  
القرآن فيكون من عطف  
التفسير فتأمل افاده  
الكنيوي (قوله وان  
اراد به اسم لنوع الخ)

افتراء محض ليس في الكتب المشهورة شائبة من ذلك وما قل من التلويح انما يدل على ان  
وجود العلاقة معتبر في المنقول وعدم وجودها معتبر في المرتجل وأما ان وجودها يستلزم كونه  
متقولا فلا كيف ولو كان مجرد العلاقة كافيا في النقل لزم ان يكون اللفظ المستعمل في المعنى المجازي  
متقولا لتحقيق العلاقة فيه كما لا ينبغي تأمل في هذا المقام فانه قد خبط فيه أولوا الافهام (قوله وقد  
يجاب بان اعتبار العلاقة الخ) أي قد يجاب عن الاعتراض المذكور ان تأخر الوضع الثاني معتبر  
في المنقول على ما هو مقتضى النقل ومجرد اعتبار العلاقة لا يقتضي ان يكون الوضع الثاني متأخرا عن  
الوضع الاول حتى يكون لفظ الكلام مجازا في اللفظ لجواز ان يعتبر الواضع العلاقة بين المعنيين  
ويضع لهما معاً لفظاً واحداً فيكون مشتركا لا متقولا كما لا ينبغي (قوله فيه ان اثبات عدم ترتيب  
الوضع الخ) يعني في الجواب المذكور نظر لان المعارض لما كان مانعا لثبوت الاشتراك الذي ادعاه  
الشارح بقوله ان كلام الله اسم مشترك الخ كان الحجب بقوله وقد يجاب متبنا للاشتراك فلا بد له  
من اثبات عدم ترتيب الوضعين وان الوضع الثاني غير متأخر عن الوضع الاول لكن اثبات ذلك  
مشكل دونه خبط القناد ولا ضرورة في التزامه لوجود الجواب الذي لا تكلف فيه وبما حررنا  
لك اندفع ما قاله الفاضل المحشي ان الحجب مانع لعدم تحقق الاشتراك فكيفه الجواز ولا حاجة الى  
الزام اثباته تأمل (قوله يرد عليه ان كلام الخ) يعني ان اراد بقوله اسم اللفظ والمعنى انه  
اسم لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه بل ما أنزل على النبي عليه السلام  
كلاما ضرورة انه ليس ذلك الشخص فان الاعراض تشخص بتشخص المحل وانه باطل للقطع  
بان ما قرأه هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام المتحدى به بأقصر سورة حتى يكفر منكرا  
كونه كلامه تعالى وان اراد به انه اسم للنوع القائم بذاته أعني الالفاظ المخصوصة مع قطع النظر  
عن خصوصية المحل يلزم ان يكون اطلاقه على الشخص القائم بذاته تعالى من حيث خصوصيته  
وشخصيته مجازا لكونه استعمال اللفظ في غير ما وضع له اذ لم يوضع اللفظ لذلك الشخص  
بخصوصه فيصح نفي كلام الله عن الشخص القائم بذاته حقيقة كما يصح ان يقال زيد ليس  
بأسد وهو ظاهر البطلان وانما قيد بخصوصه لان اطلاق العام على الخاص لا بخصوصه بل باعتبار  
عمومه وكونه فردا من أفراد حقيقة لانه استعمال اللفظ فيما وضع له على ما بين في شرح  
التلخيص وفيه بحث لانه ان اراد بصحة النفي اني صدق النوع عليه فلزومه ممنوع اذ لا يصح سلب  
النوع عن فرد وان اراد انه يصح نفي كون لفظ القرآن موضوعا بازانه بخصوصه فالملازمة مسلمة

له ان اراد النوع الاعتباري بان يوضع لفظ القرآن بازاء ما يطلق عليه اللفظ القائم بذاته تعالى او بذات الخلق مشابها له لا النوع  
الحقيقي المنطقي والافيلزم المماثلة بين صفات الخالق والمخلوق ولا تصح المجانسة فضلا عن المماثلة كما لا ينبغي لكن اذا اتفت المماثلة  
الحقيقية أعني الاتحاد في الحقيقة النوعية يلزم وقوع ذلك المحقق فيما عرت عنه من لزوم عدم كون ما بين الدفتين كلام الله حقيقة  
وان ادعى الاشتراك كما ادعى الشارح فلا وجه للمدول عنه لتأمل



( قوله لعدم حدوث النوع الخ ) قال المحقق عبد الرسول لا يخفى ان النوع لعدم وجوده الا في ضمن افراده لا يتصف من حيث ذاته لا بالحدوث ولا بالقدم لانهما ( ٢٦٨ ) من الصفات الثبوتية المقتضية لوجود الموصوف ولكن لا وجه لاختصاص

ذلك النوع باحد الوصفين  
التأشيع كل منهما من الافراد  
فيجب ان يوصف باعتبار  
الافراد المتصفة بهما بالذات  
ايضاً بهما بالعرض ولكن  
الحق ان النوع لكونه  
عبارة عما يشمل جميع  
الافراد والجميع من حيث  
هو ليس متصفاً بشي من  
الحدوث والقدم لتراكبه  
من الافراد المتصفة بكل منهما  
عديم الاتصاف ايضاً بشي  
منهما اهـ ( قوله والفردين  
الخاصين ) أحدهما القائم  
بذاته تعالى والثاني المنزل  
على النبي عليه الصلاة والسلام  
( قوله وفيه ) أي في  
المخلص المذكور سواء جعل  
الكلام مشتركاً بين الشخص  
القائم بذاته والنوع أو زيد  
عليه اشتراكاً بين الفرد  
الآخر ايضاً أعني المنزل  
عليه صلى الله عليه وسلم  
( قوله الا يرى ان  
الصورة الخ ) فيه بحث لان  
المحققين ذهبوا الى ان  
أجزاء الماهية كالجسم  
والحيوان والناطق للانسان  
مع كونها مختلفة الحقائق  
هي موجودة في الخارج

وبطلان اللازم ممنوع وان أراد انه موضوع بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات الشخصية  
القائمة بذاته تعالى وذوات القراء يلزم أن يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث الجزئيات  
القائمة بذوات القراء ضرورة وجودها فيها بعد ما لم تكن وحدوث محالها ايضاً مع انه لا يقول  
بحدوثه أصلاً بل يقول ان كل واحد من اللفظ والمعنى الموضوع لفظ القرآن له قدم حيث قال  
القرآن اسم لفظ والمعنى وهو قديم أما الحدوث لقراءة العارضة له ولا شك انه على هذا التقدير  
يلزم أن يكون اللفظ الذي وضع لفظ القرآن له حادثاً ضرورة ان الالفاظ القائمة بأذهان القراء  
حادثة سواء اعتبرت مع الترتيب أو بدونها نعم انها بماثلة للالفاظ القديمة القائمة بذاته تعالى وبهذا  
ظهر فساد ما قاله الفاضل الخنسي من انه لا استحالة في وصف نوع كلام الله تعالى بالحدوث فان له  
افراداً متعددة بعضها قديم وهو الشخص القائم بذاته تعالى وبعضها حادث وهو الاشخاص القائمة  
بذوات الخلق فلا اشكال أصلاً على ان هذه الاشخاص على هذا التقدير ليست افراداً له بل  
الأماني التي وضعت لكل واحد منها بالوضع العام ( قوله ولا يخلص الا بأن يجعل الخ ) أي لا يخلص  
عن هذا الاعتراض الا بأن يجعل لفظ الكلام مشتركاً بين الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع  
فحينئذ لا يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازاً ولا يكون كلامه تعالى متصفاً بالحدوث  
لعدم حدوث النوع ضرورة تحققه في ضمن الفرد القديم القائم بذاته تعالى أزلاً وأبداً وإنما  
الحادث الجزئيات الشخصية بتخصصات الحال الحادثة نقل عنه بل لا يخلص عنه الا بأن يجعل مشتركاً  
بين ذلك النوع والفردين الخاصين والا لزم أن يكون النظم المؤلف المعجز المنزل على النبي عليه  
السلام كلام الله تعالى مجازاً وليس كذلك كما عرفت وفيه أنه بقي لزوم أن يكون اطلاق الكلام  
على ما يقرؤه كل واحد من خصوصه مجازاً فيصح فيه عنه وذلك باطل بالاجماع وايضاً يلزم أن  
يوصف كلام الله تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث النظم المنزل على النبي عليه السلام \* قال بعض الفضلاء  
فالمخلص اختيار الشق الاول وما يقرؤه كل واحد من كان بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى وان كان  
بناظره باعتبار تعلق قرآننا به وفيه تأمل ( قوله بشكل الفرق بقيام الخ ) وكذلك يلزم أن لا يكون  
التحدى مع كلام الله تعالى ضرورة ان مدار البلاغة على أمور تقتضي ترتيب الاجزاء من التقديم  
والتاخير وأجيب بأن غرضه ليس نفي الترتيب مطلقاً بل الترتيب الزماني الذي يقتضي وجود بعض  
الحروف عدم الآخر كيف وان الحروف بدون الهيئة والترتيب الوضعي لا تكون كلمات ولا الكلمات  
كلاماً ووجود الالفاظ المرتبة وضعاً وان كان مستجيلاً في حقنا بطرق جري العادة لعدم مساعدة  
الات لكن ليس كذلك في حقه تعالى بل وجودها مجتمعة من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع  
الاجتماع من مقتضيات ذواتها وفيه بحث اذ القول بالترتيب الوضعي بين الحروف القائمة بذاته تعالى  
غير معقول لانه إنما يتصور في الجسمانيات دون المجردات والا لزم اقسامها الا يرى ان الصورة  
القائمة بالنفس الناطقة ليس فيها ترتيب وضعي وقد يقال في الجواب ان انتفاء الترتيب الزماني والوضعي  
لا يستلزم انتفاء الترتيب مطلقاً حتى يلزم عدم الفرق لجواز أن يكون هناك ترتيب وتأليف يتحقق به

الفرق

بوجود واحد هو وجود الكل أعني الانسان واذا أريد تحديده يجب تقديم الجنس على  
الفصل ولو لم يكن لها ترتيب وضعي في ذلك الانسان للموجب ذلك التقديم عند قصد التحديد تأمل



(قوله اذ لا ترتب ههنا سوى الترتيب الزماني) هذا ظاهر الفساد بل ههنا ترتب وضعي وزماني اذ لو كفي مجرد الترتيب الزماني لكان ملح قرآنا كلف كما لا يخفى هذا والحق ههنا مع المحقق الدواني من ان كلام الله تعالى مشترك بين مبدأ المتكلم الذي هو صفة شخصية قديمة بمنزلة الملكة فينا وبين امره الذي هو الالفاظ المترتبة الدالة على المعاني المترتبة وتلك الالفاظ كليات موجودة في علم الله تعالى وحيث كانت مترتبة لا بمدخلية أحد من المخلوقات بل بمجرد ذلك المبدأ امتاز القرآن عن ديوان الحافظ المرتب الاجزاء في علم الله تعالى أيضاً لان ترتيبها بواسطة ملكة الحافظ وحيث كانت كليات كان ما يقرأه كل واحد منا قرآنا ومعنى كونه تعالى متكلماً انه متصف بكل من الكلامين ولا يتوجه شيء سوى ان تلك الالفاظ موجودات علمية لا خارجية فلا يوصف القرآن بأنه قديم لان القديم قسم الموجود الخارجي وان وصفت بأنها أزلية ويمكن دفعه بأن توصيف القرآن بالقدم باعتبار مبدئه وأنه في نفسه أزلي وبأن القديم بمعنى الأزلي ويؤيده ما وقع في عبارة بعض المشايخ من (٢٦٩) انه تعالى متكلم بكلام أزلي

تقدير (قوله كيف وكون الفرق وعدم الشعور به لا ينافي وجوده في نفس الامر أقول يرد على الجوابين انه يلزم أن لا يكون الكلام المنزل على النبي عليه الصلاة والسلام وما يقرؤه كل واحد منا كلام الله تعالى لان الكلام على هذا هو الالفاظ القائمة بذاته تعالى بالترتيب الوضعي أو الترتيب الذي لا شعور به وهو غير متحقق فينا اذ لا ترتب ههنا سوى الترتيب الزماني وقيل في الجواب ان ذلك المذهب اعترف بعدم الفرق مطلقاً فان حصل تحقيقة أن كلام الله تعالى صفة حقيقية بسيطة كسائر صفاته الكسائية وأما التعدد والتمايز بحسب التعلقات والاعتبارات فلا يرد عليه ما ذكر أقول فيه بحث اذ لا اشعار في عبارته بأن كلامه صفة حقيقية بسيطة كيف وكون الالفاظ القائمة بذاته تعالى راجعة الى صفة حقيقية بسيطة كما لا يعقل ولا يتصور صحتها (قوله لم يرد به الخ) أي لم يرد باخراج المعنى الاضافي الذي هو تعلق بين المخرج والمخرج اذ لا معنى لكونه صفة أزلية اذ هو نسبة بينهما لا ينحصر الا بتحقيقهما فيكون حادثاً البتة لحدوث المخرج بل أراد الصفة الحقيقية التي هي مبدأ لهذه الاضافة وعلة لها وكذا في سائر العبارات من الابداع والاحداث والابتداع والاختراع والاحياء والامانة والخلق والتخليق والتزويق الى غير ذلك في انه ليس المراد معانيها التي هي الاضافات بل مبدءوها (قوله يرد عليه انه يجوز الخ) يعني لا نسلم انه لو كان التكوين حادثاً يلزم أن يكون الصانع محلاً للحوادث أما يلزم لو كانت قائمة بذاته تعالى لم لا يجوز أن يقوم بغيره تعالى كما ذهب اليه أبو الهذيل من أن تكوين كل جسم قائم به فان رد هذا المنع ودفعه بما سيجي في الوجه الرابع من انه يلزم أن يكون كل جسم مكوناً لنفسه اذ لا معنى للتكوين الا من قام به التكوين انحاء الدليلان. أعني الاول والرابع وهو ظاهر البطلان (قوله وجوابه الخ) حاصله ان أعام هذا الدليل واندقاع المنع المذكور مبني على امتناع قيام صفة الشيء بغيره بخلاف الوجه الرابع فانه لم يلتفت فيه الى هذه المقدمة فاندفع

هذا الاعتبار موجودات علمية لا خارجية فكيف تكون راجعة اليها متحدة معها بالذات بخلاف رجوع الالفاظ الى اللفظ الواحد كما لا يخفى أفاده السكتوي (قوله بل أراد الصفة الحقيقية الخ) فان الفاظ المصادر كما تطلق على المعنى الاضافي تطلق على مبدئه كذا ذكره بعض الفضلاء والظاهر من عبارة المحشي الخيالي ان تلك الارادة بطريق المجاز (قوله الى غير ذلك) كالفعل مثلاً قال المحشي المدقق وكالعلم والارادة وغيرها ولم يلتفت اليه المولى المحشي لان الكلام في لفظ يكون المتبادر منه خلاف الصفة الازلية التي هي مبدأ الاضافة وكون العلم والارادة ونحوهما كذلك محل تأمل (قوله فانه لم يلتفت فيه الى هذه المقدمة) بل مبناه على لزوم كون الشيء مكوناً لنفسه والحاصل انه لو كان تكوين الله تعالى قائماً بالتكوين (اسم مفعول) يلزم محذور ان أحدهما كون صفة الشيء قائمة بغيره وهذا مبني الدليل الاول والثاني كون الشيء مكوناً لنفسه اذ لا معنى للتكوين (اسم فاعل) الا ما يقوم به التكوين وهذا مبني الدليل الرابع فمن أين الاتحاد أفاده الفاضل عبد الرسول



( قوله وكلاهما مفقودان الخ ) أما فقدان الاذن الشرعي فظاهر وأما فقدان عدم إيهام ما لا يليق فلازم وإن كان المراد من كون الباري تعالى شأنه أسود مثلاً أنه قادر على خلق السواد لكن ذلك الاطلاق يؤهم أنه تعالى متصف بالسواد تعالى عن ذلك علواً كبيراً ( قوله فيما سبق ) أي في مبحث الكلام قيل قول المصنف وهو مكتوب في مصاحفنا في الحاشية المعلقة بقول الشارح والا لصح انصاف الباري تعالى بالأعراض الخلوقة له تعالى ( قوله قادر عليهما ) أي على كسبهما كما هو مذهب الاصحاب ( قوله وأما تكوينة ) أي تكون التكوين ( قوله حتى يرد لزوم كون التأثير عين الاثر ) لا يخفى أنه إذا اعترف بكون أحدهما تأثيراً والاخر آراً لا يكون التباين بينهما بحسب المفهوم فقط بل يكونان متباينين بحسب نفس الامر كيف سيصرح الشارح بضرورة تباين الفعل والمفعول نعم ( ٢٧٠ ) ان العقل ليس ممتازاً عن المفعول بحسب الوجود الخارجي هذا ثم الفرق

بين تكوين المكون الذي هو زيد مثلاً وبين تكوين التكوين مشكل فليتأمل ( قوله وقد أشرنا ) أي في بحث صفة البقاء ( قوله من حيث انصاف الباري تعالى به الخ ) فيه أنه لا دلالة في كلام المحشي على هذه الحجة بل الظاهر من لفظ النفس مجردة عن كل شيء سوى ذات التكوين وأنه غفل عن لفظ أزلا في كلامه اذ مع عدم العلة عنه كيف يصح القول بكون التكوين حادثاً ولو أريد من حدوثه مجرد نشوءه من غيره الذي هو ذات التكوين لا مسبوقيته بالعدم كان ذلك قولاً بالحدوث

المنع المذكور ولم يتحد الدليلان ( قوله يرد عليه الخ ) حاصله ان أراد بالجواز الجواز الشرعي فاللازمة ممنوعة لان الجواز الشرعي موقوف على عدم إيهام ما لا يليق بكبريائه كما هو رأى المعتزلة والمفاضي وعلى اذن الشارح كما هو رأى الاصحاب وكلاهما مفقودان في مشتقات الاعراض للقدرة له تعالى وإن أراد الجواز العقلي فاللازمة مسلمة لكن بطلان اللازم ممنوع لا بد لاثباته من دليل ويمكن الجواب بأن المراد الجواز بحسب اللغة على ما ذكره المحشي فيما سبق ولا شك أنه لا يصح اطلاق الاسود لثمة على القادر على السواد فانه لا يقال للرجل الذي يقدر على صبغ السواد والحمرة انه اسود وأحر مع انه يصدق عليه انه قادر عليهما ( قوله يرد عليه منع مشهور الخ ) يعني أنا لا نسلم انه لو كان التكوين حادثاً لكان اما مكوناً بتكوين آخر أو بدون التكوين لم لا يجوز أن يكون مكوناً بالتكوين الذي هو نفس ذلك التكوين فلا يلزم التسلسل ولا وجود التكوين بلا تكوين ويرد عليه انه لا معنى لكون تكوين التكوين عنه اذ لا معنى لكون التأثير عين الاثر وأجيب بأن المراد بكون تكوين التكوين عنه انه ليس في الخارج الا المكون أو التكوين وأما تكوينة فامر بمتبره العقل وليس له تحقيق في الخارج ممتازاً بحسب الوجود الخارجي فلا يحتاج الى تكوين آخر لا بمعنى ان تكوين التكوين نفسه بحسب المفهوم حتى يرد كون التأثير عين الاثر وهذا هو المراد بقوله وقد أشرنا الى ماله وما عليه أي وقد أشرنا الى ما ينتميه وما يضره ( قوله ويمكن أن يقال نفس التكوين الخ ) يعني لا نسلم انه لو كان التكوين حادثاً لاحتاج الى تكوين آخر أو حدث بغير التكوين لم لا يجوز أن يكون نفس التكوين من حيث انصاف الباري تعالى به وقيامه به تعالى متعلقاً أولاً بوجود نفسه ثم بوجود سائر المحدثات ولا استحالة في سبق ذات الشيء مع قطع النظر عن الوجود على وجوده سبقاً ذاتياً وأن كان مقارناً له في الزمان فان وجود الصفات والاعراض إنما هو لقيامها بمحاطها على ما قالوا من أن العقل مقوم لها وإن وجودها في نفسها وجودها في الموضوع ولهذا يمنع الانتقال عنها فيكون الصفات من حيث قيامها بالواجب مقدمات بالذات على وجودها وإن كانت مقارنة

الذاتي الذي لا يدع له المتكلمون وأيضاً في اعتبار الحجة المذكورة مخالفة لما ذهب اليه قدس سره

من ان وجود العرض في نفسه مقدم على قيامه بالخل كما سبق له فالصواب ان قوله ويمكن أن يقال الخ دفع لاعتراض يرد على قوله لجواز ان يكون تكوين التكوين عين التكوين غير ما أشار هو اليه وذلك هو ان يقال يلزم حينئذ تكوين الشيء لنفسه وهو محال وخلاصة دفعه أنه يمكن ان يقال ان ذات التكوين ونفس المصنف به الباري تعالى أزلا تعلق بوجوده وغايته لزوم تقدم ذات الشيء على وجوده بالذات فلا يلزم تكوين الشيء لنفسه بل اللازم تعلق الشيء بوجود نفسه ولا استحالة فيه ثم في قوله أزلا دفع أيضاً لقول الخصم بحدوث التكوين يعني لا يتوهم من دفع هذا الاعتراض على القول بان تكوين التكوين عين التكوين انه يلزم القول بحدوث التكوين بل التكوين أزلي تعلق نفسه بوجوده



(قوله فلا نصح به مخافة الاطئاب) قال لاشك ان كل ممكن يتساوى طرفاء والتكوين أيضاً ممكن في ذاته فان اراد ان سبق ذات الشيء على وجوده شرط قابليته لوجوده فجميع الممكنات كذلك مع ان المفروض ان كلا منها يحتاج الى تكوين فان كان حادثاً ينبغي ان يحتاج الى تكوين آخر وان اراد ان ذاته مرجحة لوجوده فهذا لا يصح في الممكنات مع ان فيه سد باب اثبات الصانع وان اراد ان ذات الشيء سابق على وجوده سبقاً زمانياً بان يتصف الباري بذات التكوين ازلاً حال كونه معدوماً ثم يتصف به الباري بعد الحدوث حال كونه موجوداً فهذا غير معقول أيضاً اهـ (٢٧١) ودفعه باختيار الشق الثاني بما

له في الزمان فيجوز ان يكون التكوين من حيث قيامه بذات الواجب تعالى متعلقاً بوجوده نفسه مقدماً عليه بالذات مقارناً له بالزمان ولا استحالة في ذلك كما لا يخفى قال الحنفي المدقق فيه انه اذا كان متعلق التكوين وجوده يكون المكون هو الوجود فان كان الوجود مكوناً يكون الموجود هو نفس التكوين أيضاً مكوناً ومتعلقاً للتكوين فالتكوين المتعلق بنفس التكوين ان كان عنه يلزم سبق الشيء على نفسه وهو محال وأيضاً لو كان وجود التكوين متعلقاً بنفسه يكون وجوده لذاته فيكون واجباً وهو متناف لقيامه بذات الباري تعالى انتهى كلامه ولا يخفى عليك انه كلام منشؤه قلة التدبر وسوء الفهم فان اللازم هو ان يكون التكوين القائم بذات الباري تعالى بحسب الذات مقدماً على وجوده تهما ذاتياً وهو لا يستلزم تقدم الشيء على نفسه لان المقدم هو نفس التكوين والمؤخر هو التكوين من حيث الوجود وكذا اللازم اقتضاء التكوين بشرط قيامه بالواجب ومدخلية ذاته فيه لوجوده وهو لا يستلزم كونه واجباً لذاته ولا سد باب اثبات الصانع تأمل فانه كلام لاشبهة فيه نعم يرد عليه انه انما يتم لو تم ان قيام الاعراض مقدم على وجودها بالذات وعلة له لكن السيد السند قدس سره رد عليه في شرح المواضع وقال انه ليس بشيء اذ يصح ان يقال وجد السواد في نفسه نظام بالجسم وللفاضل الحنفي بحث بالترديد يظهر جوابه مما قررناه لك باختبار الشق الثاني يادني تأمل فلا نصح به مخافة الاطئاب فان قيل اذا كان التكوين قائماً بذاته تعالى يكون قديماً لا متنازع قيام الحوادث بذاته تعالى فهذا المتنع لا يضر شيئاً قلت هذا رجوع الى الدليل الاول ولا شك في تمامية انما الكلام في تمامية الدليل الثالث هذا غاية تنقيح الكلام وجدته بعون الله الملك العلام (قوله فاحفظه فانه ينفعك في مواضع شتى) مثل الدليل الذي اورد في قدم الارادة والقدرة بأنها لو وجدتاً قوماً بارادة وقدرة آخر فيلزم التسلسل او يدونهما فيلزم الايجاب ولا يخفى جريان المنع المذكور تأمل (قوله كانه اراد ما عدا الخ) يعني اراد بالادلة الثلاثة سوى الدليل الثاني فيكون الكلام على الحقيقة او اراد الجميع وبني الامر على تغليب الاكثر على الاقل فيكون الكلام على المجاز اما ابتناء ما سوى الثاني فلانه لو لم يكن صفة حقيقة بل أمراً اعتبارياً لا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل قيام المتجدد وهو جائز لكونه قبل كل شيء وبعده ولا التسلسل ولا تنفاه الحادث عن التكوين لان اللزوم فرع كونه حادثاً وهو فرع كونه موجوداً وأما عدم ابتناء ليل الثاني فان مبناه لزوم الكذب أو المجاز في خبره تعالى ولا اختصاص بكونه حادثاً بل بعم

فالمفروض وفيه انه انما يتم اذا لم يحجز القول بكونه تعالى موجباً في صفاته لكن في نحم ذلك بحث واذا كان من الممكن القول بكونه موجباً في صفاته كما ذهب اليه الفيف من أجلة العلماء فلا يتم هذا الاستدلال (قوله ولا يخفى جريان المنع المذكور) تهديره ذكره المولي الحنفي ان يقال لا نسلم انها لو حدثت لا تحتاج الى ارادة وقدرة أخرى او يلزم الايجاب لم لا يجوز ان يكون من حيث قيامها بذات الواجب متعلقين بوجودهما أولاً ثم بوجود سائر المحدثات والاستحالة في سبق ذات الشيء مع قطع النظر عن على وجوده سبقاً ذاتياً وان كان مقارناً له في الزمان (قوله تأمل) لعل وجه الامر بالتأمل ما ذكرناه سابقاً من الابحاث على قوله



من حيث انصاف الباري الخ ( قوله وقال بعض الافاضل الخ ) خلاصة كلامه أن مبنى الدليل الثاني ليس مجرد لزوم الكذب أو المجاز في خبره تعالى حتى يقال مجرياً بهما في الإضافات بل عدم تعذر الحقيقة جزء من مبناه وهو غير جار على تقدير كونه من الإضافات فيكون الدليل الثاني مبنياً أيضاً على كون التكوين صفة حقيقية ( قوله أن التكوين مغاير للقدرة والارادة ) يعني أن المقصود الأصلي للمعنى الخيالي بيان مغايرة التكوين للقدرة والارادة لأنه رد لفول الشارح ولا دليل على كونه صفة أخرى سوى القدرة والارادة لكن ( ٢٧٢ ) لما كان بيان تلك المغايرة موقوفاً على تصور معناه والكشف عنه وبذلك يظهر

مغايرته للمكون والإضافة التي هي تعلق بين المكون والمكون تعرض المولى الخشي لبيان مغايرته لهما أيضاً بقوله فلا يكون عنه وقوله فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذي هو أثره ( قوله بهذه الحقيقة ) هي كونه فاعلاً ( قوله ويرتبط بتوسطه ) عطف على قوله به يمتاز ( قوله فلا يكون عينه ) أي عين المفعول ( قوله مثلاً نجد الضارب الخ ) أورد عليه أنه أخذ في المثل له قوله وإن لم يوجد المفعول فلا يكون عنه وأخذ في المثال وإن لم يتحقق منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذي هو أثره وهما متغايران فلم يتوافق المثال والممثل له ويمكن أن يدفع بأنه إذا بين مغايرته

الحادث والتجدد كما لا يخفى وقال بعض الافاضل الظاهر أن الدليل الثاني أيضاً مبنى على كونه صفة حقيقية إذ لو كان من الإضافات أنجب أن يقال أنه يجب العدول إلى المجاز لتعذر الحقيقة إذ لو حمل على الحقيقة لزم إما قدم المكونات أو تحقق الإضافة بدون أحد المتضامين وكلا الأمرين محال ( قوله ويخطر بالبال أن التكوين هو المعنى الذي الخ ) يعني يخطر بالبال أن التكوين مغاير للقدرة والارادة لانا نجد بالضرورة في الفاعل عند تصوره بهذه الحقيقة معنى به يمتاز عن غير الفاعل ويرتبط بتوسطه بالمفعول بحيث يصح أن يقال أن هذا فاعل وذلك مفعول ولا شك أن هذا المعنى متحقق في ذاته وإن لم يوجد المفعول فلا يكون عنه مثلاً أما نجد في الضارب حين تصوره بحقيقة كونه ضارباً معنى به يمتاز عن غير الضارب ويرتبط بتوسطه بالضرب بحيث يصح أن يقال أن الضرب أثره وإن لم يتحقق منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذي هو أثره وهو مغاير للقدرة والارادة أيضاً لأن هذا المعنى متحقق في الفاعل الموجب عند الحكماء بالنسبة إلى آثاره الصادرة عنه بطريق الإيجاب مع عدم تحقق القدرة والارادة بل قول ذلك المعنى متحقق في ذات الواجب تعالى بالنسبة إلى صفاته الصادرة عنه بطريق الإيجاب كالقدرة والارادة فيكون مقدماً عليها بالذات فكيف لا يكون صفة مغايرة لها وبما ذكرنا اندفع ما قال الخشي المدقق من أن في هذا الكلام اعترافاً بأن صفاته تعالى موجودة بالاختيار وهذا مشكل لأسباب في القدرة والارادة بل في العلم أيضاً لأنه إنما يلزم ذلك لو كان استنادها إليه بتوسط القدرة والارادة وليس كذلك بل إلى الذات المتصف بالتكوين والإيجاد بطريق الإيجاب ولا إشكال فيه بل هذا بما اتفق عليه المتأخرون واستحسنوه فإن قيل إذا كان ذلك المعنى موجوداً في الواجب بالنسبة إلى القدرة والارادة بل إلى سائر الصفات يكون بالنسبة إلى نفسه أيضاً فيحتاج إلى معنى آخر يرتبط به ويمتاز عن غيره ويتسلسل أو يلزم تحقق الفاعل بدون ذلك المعنى قلت ذلك المعنى صادر عنه تعالى بتوسط نفس ذلك المعنى ولا يحتاج إلى معنى آخر كما مر في الحاشية السابقة فتأمل قل عنه وأما أنه موجود أم لا فهو بحث آخر على أن طريق وجود سائر الصفات أن استقام بوصول إلى أنه موجود أيضاً انتهى كلامه يعني أن المقصود هنا هو إثبات المعنى المغاير لسائر الصفات وأما أنه موجود أو أنه أمر اعتباري يعتبره العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول وليس في الخارج أمر زائد عليهما فهو بحث آخر على أنه لو تم طريق إثبات

للضرب يعلم منه مغايرته للضرور أيضاً بالضرورة لأن مبدأ التأثير في شيء أقرب من المتأثر من ذلك الشيء فإذا وجود كان مغايراً للتأثير كان مغايرته للمتأثر بالطريق الأولى ( قوله وبما ذكرنا ) أي من قيد صدور الصفات بقيد بطريق الإيجاب ( قوله لا سيما في القدرة الخ ) وجه التأكيد في هذه الثلاثة أن ما كان صادراً بالاختيار فهو مسبوق بالقدرة والارادة والعلم فاما أن يلزم التسلسل في صدورهما بالاختيار أو يلزم الدور أو يلزم على فرض صدورهما بالاختيار صدورهما بالإيجاب والسلك محال ( قوله يكون موجوداً بالنسبة إلى نفسه أيضاً ) دفعاً للترجيح بلا مرجح لكن فيه أن ما كان نفس الشيء لا يقاس على ما كان غيره فلا يلزم من توسط التكوين في صدور ما عداه توسطه في صدور نفسه أيضاً فليكن هو صادراً عن ذات الواجب بتوسط



شيء أصلاً ذلك أن نجعل هذا وجه الأمر بالتأمل الآتي ( قوله أدفع ما قبل ) القائل بحراً بادي حيث أطن الشارح في عدم مغالبة التكوين للقدرة والارادة ومنع دليل الخيالي على مغالته أياً ما بسند جواز كون ما به الامتياز والارتباط نفس الذات دون المعنى الموجود بالوجدان وكون ذلك المعنى أمراً اعتبارياً لا وجودياً ( قوله ما لم يقم عليه برهان ) والبرهان قائم عليه للمستبصرين فإن ما به التأثير في الموجود الخارجي أولي بأن يكون موجوداً ( ٢٧٣ ) خارجياً فتدبر ( قوله ووجه

وجود الصفات وزادها من أنه تعالى عالم وقادر ومريد ولا معنى لها إلا من اتصف بالعلم والقدرة والارادة أوصل ذلك الطريق بعينه إلى إثبات وجود التكوين وزادته على الذات بأن يقال أنه تعالى خالق كل شيء ولا معنى للمخالق إلا من اتصف بالخلق فلا بد أن يكون أمراً موجوداً زائداً على ذاته تعالى كسائر الصفات وما ذكرناه أدفع ما قبل أن ما به الامتياز والارتباط نفس الذات وعلى تقدير تسليم كونه أمراً زائداً على الذات سوى القدرة والارادة يجوز أن يكون أمراً اعتبارياً ودعوي وجوب كون ما به الامتياز والارتباط أمراً خارجياً غير مسوع ما لم يقم عليه برهان وشهادة الوجدان في أمثال هذه المباحث غير معقول ووجه الاندفاع ظاهر لاسترة فيه ( قوله أو لكون التعلق الخ ) يعني أن تكونه لكل جزء من أجزاء العالم قديم والمكون يفتح الواو حادث لكون التعلق الأزلي بمرجوده في وقت مخصوص فيتوقف على وجود ذلك الوقت فيكون عادياً مثلاً تعلق التكوين بوجود زيد في الأزل في وقت كون الشمس في الأسد فيتوقف على تحقق ذلك الوقت فيكون حادثاً وأن كان التكوين متعلقاً به في الأزل ( قوله وهذا هو الالسب بالمتن ) لا يظهر وجه الالسية فانه بمجمل أن يكون معنى عبارة المصنف هو تكوينه الذي يتعلق بالعالم وبكل جزء من أجزائه في وقت وجوده فحينئذ يكون إشارة إلى أن تعلقه حادثاً على حسب تجدد الاوقات ويحتمل أن يكون معناه هو تكوينه الذي تعلق في الأزل بوجود العالم وبكل جزء من أجزائه في وقت وجوده فحينئذ يكون تعلقه قديماً ويكون حدوث المكونات بمحدوث أوقات وجودها اللهم إلا أن يقال أن الظاهر على الاحتمال الأول أن يقول هو تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه عند تعلقه به فمقدم تعرضه للتعلق وتعرضه للوقت يرجح الاحتمال الثاني ( قوله وحاصله منع الملازمة الخ ) أي لانسلم أنه لو قدم التكوين قدم المكونات كيف والقول يتعلق بوجود المكونات بالتكوين قول بمحدثها إذ القديم مالا يتعلق وجوده بإيجاد شيء آخر وما قاله الفاضل المحشي من أنه لا يتصور منع الملازمة فإن التكوين نسبة متأخرة عن المكون عند القائلين بحدوث التكوين كما أن الضرب متأخر عن المضروب فلو كان التكوين قديماً يلزم قدم المكون لأن قدم النسبة يستلزم قدم المنتسبين كما أن قدم الضرب يستلزم قدم المضروب فهو خبط محض إذ لا معنى لتأخر التكوين عن المكون كيف والشارح حقق فيما بعد على مذهب القائلين بكون التكوين إضافة أنه عبارة عن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور في وقت وجوده ولا شك أن ذلك التعلق مقدم على وجود المقدور. ولعل ذلك الخبط وقع من تشبيه التكوين بالضرب وهو ليس إلا في مجرد كونه من قبيل الإضافات لا في كونه متأخراً عن المكون مثل الضرب عن المضروب. على ما صرح به بعض الأفاضل في حل قوله ولما استدل القائلون

( ٣٥ — حواشي المعائد أول ) ذلك التعلق الخ ) وذلك لأن وجود المقدور ناشئ عن ذلك التعلق ( قوله على ما صرح به الخ ) أي بكون التكوين من الإضافات عند القائل بمحدثه يعني أنه ليس المراد من حدوث التكوين أنه موجود غير أزلي بل مجرد أنه من الإضافات فلا يلزم من قيام التكوين بذات الواجب كونه محلاً للحوادث ( قوله في حل قوله ولما استدل الخ ) حيث قال وهم ( يعني القائلين ) الشيخ الأشعري وأصحابه ولم يريدوا بمحدثه أنه صفة موجودة في الخارج قائمة بذاته تعالى غير



أزلية كما هو الظاهر من اللفظ لغة وعرفاً لظهور استحالة بل أرادوا به أنه من الأمور الإضافية العقلية فمن قال صفات الفل  
حادثه غير قائمة بذاته تعالى عند الأشعري فإن أراد هذا المعنى فذلك والا فقد افترى عليه اه (قوله على ما هو مسلم عنده)  
من أنه محتمل أن يكون العالم (٢٧٤) مع تعلق وجوده بذاته تعالى أو صفة من صفاته قديماً (قوله يأتي منه قول

الشارح الخ) وذلك لأن الشارح جعل المشار إليه  
بهيئاً سبباً للقول بالإشارة  
إلى الرد على من زعم قدم  
بعض الأجزاء ثم أثبت  
السيية المذكورة بقوله  
والأنهم إنما يقولون الخ  
وحاصله أنه ينتفى الرد  
المذكور بانتفاء المشار إليه  
بهيئاً فلذلك أشار إليه بهيئاً  
كون المراد بالحادث ما  
لوجوده بداية فظاهر أنه  
بانتفائه ينتفى الرد المذكور  
لأن الزاعم قائل بالحادث  
بمعنى التعلق بالغير وبالقدم  
بمعنى عدم المسبوقية بالعدم  
فلا يحصل الرد بانتفاء المراد  
المذكور بالحادث وأما إذا  
كان المشار إليه بهيئاً ثابتاً  
اختيار الصانع كذلك  
فلكونه غير ظاهر الارتباط  
والتعلق بما يقوله الزاعم  
من قدم بعض الأجزاء بمعنى  
عدم المسبوقية بالعدم لا معنى  
عدم تكمونه بالغير لا يظهر  
من انتفائه انتفاء الرد المذكور  
هذا ما أراده وفيه أنه كيف  
يتصور كون ثبوت اختيار

بحدوث الخ (قوله وقد يتوهم الخ) يعني قد يتوهم أن قوله وما يقال ليس جواباً عن استدلال القائلين  
بل هو اعتراض على قوله أن تعلق فلما أن يستلزم الخ وحاصله أن ترديد التعلق بين استلزامه  
القدم أو الحادث فيصح غير محتمل لأن تعلق وجود شيء بشيء يستلزم احتياج الأول إلى الثاني  
في الوجود فيستلزم الحادث البتة إذ لا معنى للحادث إلا الاحتياج إلى الغير في الوجود (قوله  
وليس شيء الخ) يعني ما يتوهم في توجيه ما يقال ليس بشيء لأن أمثال هذا الترديد شائعة كثيرة  
الوقوع في كتب القوم والفرض منه توسيع الدائرة وإحاطة الاحتمالات العقلية بحيث لا يبقى للخصم  
مجال للكلام ألا يرى أنه قد ردد المردد وجود العالم بين التعلق بذاته أو بصفة من صفاته وبين  
عدم التعلق مع أن عدم التعلق مما لا معنى له إذ لا يمكن ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح وقد  
سلم المترض أيضاً صحة هذا الترديد حيث لم يترض عليه تأمل (قوله على أنه يجوز أن يكون  
الجواب الخ) يعني يجوز أن يكون الجواب الزامياً لاسكات الخصم ويكون الترديد مبنياً على ما هو  
مسلم عنده وإن كان فاسداً في نفس الأمر فإن الخصم القائل بحدوث التكوين يقول أن الاحتياج  
لا يستلزم الحادث بل قد يكون الشيء مع احتياجه قديماً حيث قال لو قدم التكوين لزم قدم المكونات  
مع احتياجها إلى التكوين قال الفاضل الخ في توجيه الملاوة أي يكون الجواب الذي فيه الترديد  
المذكور جواباً الزامياً على القائلين بحدوث التكوين فلا يلزم أن يكون الترديد قبيحاً فإن للمعجب  
حينئذ أن يذهب إلى جميع الاحتمالات العقلية الباطلة حتى يحصل الإلزام انتهى كلامه ولا يخفى  
عليك فساد هذا التوجيه إذ هو عين ما ذكره بقوله وليس شيء لشروع نظائره توسيماً للدائرة فلا  
معنى للملاوة (قوله ومن أجل أن المراد الخ) يعني ومن أجل أن المراد بالحادث ما يكون مسبوقاً  
بالعدم ومخرجاً من العدم إلى الوجود وبالقديم خلافه يقال أن التنصيص على كل جزء من أجزاء  
العالم إشارة إلى رد من زعم قدم العالم ببعض أجزائه كالميل إلى الصورة لأنه إذا كان معنى الحوادث  
ما ذكر يكون معنى التكوين الذي هو نفس الأحداث الإخراج من العدم إلى الوجود فيكون رداً  
على من زعم أن بعض أجزائه غير مخرجة من العدم بخلاف ما إذا كان معناه المحتاج إلى الغير في  
الوجود فإنه يكون معنى التكوين الاحتياج إلى الغير في الوجود فلا يحصل الرد على ذلك الزاعم لأنه  
أيضاً يقول بالحادث بهذا المعنى وبما حررنا لك أندفع ما قال بعض الأفاضل أن مجرد الحادث عندنا  
ما لوجوده بداية لا يوجب إضافة التكوين إلى كل جزء من أجزاء العالم رداً على من زعم قدم شيء  
من أجزائه ما لم يثبت أن إضافة التكوين بوجب الحادث بمعنى ثبوت البداية للوجود ووجه الاندفاع  
ظاهر وفسر ذلك البعض قوله ومن هنا بقوله أي من أثبات اختيار الصانع كذلك ولا يخفى أنه  
يأتي منه قول الشارح فيما بعد والآنهم إنما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية الخ كما لا يخفى على  
أولي الأفهام (قوله جملة بعضهم من تمة الجواب الخ) يعني أن الشارح جعل قوله وهو غير المكون

الصانع سبباً للرد مع عدم كون انتفائه مترتباً عليه انتفاء الرد فتسلم الأول يستلزم تسليم الثاني ويان ترتب انتفاء الرد على كلاما  
انتفاء اثبات اختيار الصانع هو أن يقال إذا كان الواجب موجباً غير مختار يكون ذلك البعض من العالم صادراً بالإيجاب والصادر بالإيجاب  
قديم بالزمان أي غير مسبوق بالعدم وإن كان وجوده متعلقاً بالغير وهذا بينه ما يقوله الخصم فلا يثبت الرد عليه بانتفاء الاختيار



( قوله وكذا المكون منفك عنه في الجز ) لان المكون متجزدون التكون ( ٢٧٥ ) الذي هو صفة الواجب تعالى

( قوله لاها ) أي صحة الانفكاك ومعنى موجودة منصفة وهو علة قوله لا يغيب ( قوله حال كونه ) إضافة ) فقدمه يستلزم قدما ( قوله فان المكون حال بقائه الخ ) فتتحقق انفكاك المكون في الوجود عن التكون في تلك الحال وكذلك المكون منفك عن التكون في الجز أيضا حال الحدوث اذ التكون الاضافي القائم بذاته تعالى غير متجزئ بخلاف المكون وذكر هذا السبب سابق كلامه ثم وجه عدم وجود التكون وعدم تحققه حال بقاء المكون ان التكون من قبيل الفعل أي التأثير وهو غير قار الذات كباين في مظاهره هكذا قرر الفاضل عبد الرسول موافقا لما حققه السلكوني وعندى ان في انفكاك المكون حال بقائه عن التكون بحث وجب يعلم من علة الحاجة الى الصانع على ما هو التحقيق الحقيقي بالقبول ( قوله ولا شك انه لا معنى الخ ) وذلك لانا سبقنا الكلام على ما ذهبنا اليه لا على ما

كلاما مستقلا يانا للمسئلة التي اختلف فيها الماتريدية والاشعرية حيث ذهب الماتريدية الى انه غير المكون والاشعرية الى انه عينه وحمل الغير على ما يقابل العين بحسب المفهوم لان الدلائل المقررة في اثبات هذا المطلب إنما تثبت المفارقة بحسب المفهوم لا التحقق وجعل بعض الشراح هذا الكلام من تمة جواب الشبهة التي أوردها القائلون بحدوث التكون وحمل الغير المذكور فيه على الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه في الوجود أو في الجز وقال في تقرير الجواب انه لا يلزم من قدم التكوين قدم المكون لان تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه يتعلق في وقت وجوده وهو غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين لان التكوين ثابت في الازل بدون المكون ضرورة ان تعلقه بالمكونات فيما لا يزال وقت وجودها وكذا المكون منفك عنه في الجز فلا يكون التكوين إضافة كالضرب حتى يلزم ما ذكر بل صفة حقيقية ذات إضافة والاى وان كان إضافة لم يكن غير الامتناع انفكاكه حين كونه إضافة عن المكون ضرورة ان النسبة لا تتحقق بدون المنتسبين ( قوله وليس بشئ الخ ) أما ما جعله بعض الشراح ليس بشئ لان صحة الانفكاك من جانب التكوين غير مسلمة عند الخصم لان التكوين عنده إضافة لا تتحقق بدون المكون وصحة الانفكاك في جانب المكون لا يثبت في اثبات كونه صفة حقيقية حتى لا يلزم من قدمه قدم المكونات لانها موجودة حال كونه إضافة فان المكون حال بقائه موجود بدون التكوين فلا يتم الجواب عن الشبهة المذكورة ويخطر بالبال أن الجواب المذكور غير موقوف على أن تكون صحة الانفكاك في جانب التكوين مسلمة عند الخصم القائل بحدوثه لان الشبهة المذكورة كانت واردة على مذهب القائلين بقدم التكوين فيكفيها الجواب على مذهبهم كيف وحاصل الجواب منع الملازمة أي لانسلم انه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات لان التكوين غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما عندنا فلا يكون إضافة كالضرب ولا شك انه لا معنى حينئذ لان يقال انا لانسلم صحة الانفكاك بينهما يدل على ما قلنا تفسير المصنف قوله وهو غير المكون بقوله عندنا دلالة لانشو ما رتبة على انه لو كان صحة الجواب موقوفا على تسليم الخصم لم يتم الجواب المذكور بقوله وهو تكوين للعالم ولكل جزء من أجزائه لوقت وجوده أيضا لان الخصم لا يسلم كون التكوين صفة تتعلق بالمكونات في وقت وجودها بل عنده نفس التعلق ( قوله على أن عدم الغيرية لا يكفيه الخ ) منع للملازمة التي ذكرها ذلك البعض بقوله والا لما كان غيرا يعني انا لانسلم انه لو كان إضافة لم يكن غيرا لان كونه إضافة إنما يستلزم لزوم وعدم الانفكاك من جانب واحد وهو لا يستلزم عدم الغيرية اذ لا يكفيه اللزوم من جانب واحد كالعرض الجزئي مع المحل الجزئي والصفة المحدثة مع الذات فان اللزوم من جانب العرض والصفة متحقق مع أنها متعارضان للمحل والذات ولا يخفى ان هذا المنع لا يضر اذ يكفي في الجواب أن يقال وهو غير لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين عندنا فلا يكون إضافة عندنا كالضرب والا لا يمنع انفكاكه حينئذ عن المكون من غير ذكر نفي الغيرية في البين ( قوله والصفة المحدثة مع الذات ) أراد به الصفات المتجددة لذاته تعالى من كونه قبل كل شئ وبعده وخالفنا وازننا

ذهبهم اليه ولا على ما هو متفق عليه بيننا ( قوله أراد به الصفات المتجددة الخ ) لا الصفة الحادثة القائمة بالحوادث مثل كون زيد قائما أو قاعدا مثلا



(قوله فلا يرتد ما قاله الفاضل الجلي) ونحوه عدم الوجود ان العرض من الموجودات الخارجية و مرادنا بالصفة الحديثة الامور  
الاضائية الاعتبارية الثابتة له (٢٧٦) تعالى بالقياس الى المخلوقات وعدم الشمول حينئذ لاشبهه فيه (قوله قال في شرح

ومحياً ومميتاً الى غير ذلك من الاضافات فلا يرتد ما قال الفاضل الجلي ان الصفات الحديثة داخلية في  
العرض فذكرها مستدرك قال في شرح المواقف من الصفات ماهي غير الذات كصفات الافعال من  
كونه خالقاً ورازقاً ونحوهما (قوله قيل عليه ان التكوين الخ) قائله من جمل قوله وهو غير المكون  
من تمة الجواب باحثاً على توجيه الشارح وحاصله ان الدليل لا يثبت المدعي لان المدعي اثبات مقابلة  
التكوين الذي هو مبدأ الفعل للمكون على ما يدل عليه عندنا فان التكوين عند المصنف ومن يوافقه  
مبدأ الفعل ولذا جملة صفة أزلية واللازم من الدليل هو تغير الفعل الذي هو أثره للمفعول (قوله ولو  
سلم لم يكن غير الخ) يعني لو سلم ان التكوين نفس الفعل لا مبدؤه فلا يكون غيراً لا متتابعاً انتكاً كما عن  
المكون ضرورة عدم تحقق الاضافة بدون المضافين ولو سلم غيرته بالمفعول يلزم ان يكون متغيراً  
للفاعل أيضاً لان الاضمار من جانب واحد اعني من جانب الفاعل متحقق هنا أيضاً فيلزم ان  
يكون الصفة غير الذات وهو مخالف لما تقرّر غدهم من ان الصفات ليست غير الذات ولا يخفى  
عليك ان التسليمين غير وارد على الشارح اذ لم يحمل الغير على المصطلح بل على ما يقابل العين بحسب  
المفهوم كما تفصح عنه الدلائل الموردة في اثبات الغيرية وقوله وهذا كله تنبيه على كون الخ وجعلها  
اراداً على تقدير ان يكون قوله وهو غير المكون من تمة الجواب بحمل الغير على المصطلح على  
ما قاله المحشي المدقق فليس بشئ لان هذا الدليل اعني قوله لان الفعل يغير المفعول من الشارح  
وهو لم يحمل قوله وهو غير المكون من تمة الجواب ولم يحمل الغير على المصطلح (قوله وجوابه  
ان الكلام الزامي الخ) يعني ان هذا الاستدلال مبني على مذهب الخصم القائل بان التكوين عين  
المكون وانه اضافة والفرض منه الزامه وحاصله ان التكوين غير المكون لان التكوين على  
ما زعمت نفس الفعل والفعل متغير للمفعول بالضرورة (قوله ويمكن ان يراد الخ) أي يمكن ان  
يقال في دفع الاعتراض ان المراد بالفعل ما به الفعل ومبدؤه اما حقيقة عرفية فان الفعل والخلق  
والخلق والاختراع والاحداث والتكوين وان كان ينهل على المعنى الاضافي لكن المراد في اصطلاحهم  
مبدؤه على ما مر واما مجازاً بذكر اللازم واردة الملزوم ويكون قوله كالضرب تنظيراً لا تشبيهاً حتى  
يرد ان الضرب ليس مبدأ الفعل بل نفس الفعل فلا يكون موافقاً للمثل له (قوله وقد عرفت  
آفاقاً جواب الخ) لعل هذا الجواب من المحشي مبني على تقدير تسليم ان يكون المراد بالغير المصطلح  
نقل عنه فان قوله ليس بشئ لان صحة الاتكالية الخ جواب صريح عن التسليم الاول وفي قوله  
والصفة الحديثة مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني ان الفعل بمعنى الاضافة حادث ولا  
محدور في مقابلة الصفة الحديثة مع الذات انتهى كلامه والاظهر ان يقول فان قوله على ان عدم الغيرية  
لا يكفي للزوم من جانب واحد جواب صريح عن التسليم الاول وازاد بقوله حادث متجدد لان  
الفعل بمعنى الاضافة امر اعتباري لا وجود له في الخارج وكذا في الصفة الحديثة لعدم الصفة الحديثة  
لذاته تعالى والا لزم كونه محلاً للاحداث بل له صفات متجددة ككونه قبل كل شئ وبعده ومحياً  
ومميتاً ورازقاً وخالقاً الى غير ذلك من الاضافات والاعتبارات (قوله اذ الاحتياج اليه) يعني ان احتياج

المواقف الخ) دفع ثبوت  
عدم كون تلك الصفات  
غيراً امكن يلزم منه ان  
لا تكون الغيرية من الصفات  
الثبوتية المغتضبة لوجود  
الموضوع وهو خلاف المشهور  
الا ان يكتفى بالوجود النفسي  
الامرئي (قوله باحثاً على  
توجيه الشارح) أي نقول  
المصنف وهو غير المكون  
عندنا بحمله على انه كلام  
مستقل يثبته المسألة الى  
اختلاف غيرها المسارعية  
والاشعرية وحمل الغير على  
المعنى اللغوي لا الاصطلاحية  
(قوله بان التسليمين) أي  
ما ذكر في حيزها أعني  
قوله فلا يكون غيراً  
(قوله يلزم ان يكون متغيراً  
للفاعل) أيضاً اذ الوارد هما  
لنفس التسليمين (قوله  
ان التسليمين غير وارد)  
أي ان شيئاً منهما غير وارد  
ويحتمل ان أصل التبني  
غير وارد بنسبة التثنية  
ثم حصل التحريف (قوله  
بذكر اللازم واردة  
الملزوم) فان تعقل المبدأ  
يستلزم تعقل المعنى الاضافي  
انه هو مفسر في التكوين

جيداً اخراج المعلوم من المعلوم الى الوجود وكذا في القدرة والارادة ونحوهما (قوله تنظيراً) أو المعنى أن المكون

مبدأ للفعل بغير المفعول كما أنه الفعل بتغيره كالضرب مع المضروب



( قوله فيكون مستتباً عنه الخ ) قال الفاضل الكتبوي أقول القائل بأن التكوين عين المكون قائل بأن الوجود عين الموجود بأن نفس الماهيات مجعولة وبعد ذلك لزوم التقدم ممنوع لجواز أن يكون التكوين والمكون حادثين مع كون أحدهما عين الآخر لم لو كان ماهية المكون أزلية ووجودها زائداً عليه كما قال به جمهور المتكلمين والحكماء لزم من كون التكوين الموجب للوجود عين تلك الماهية الأزلية قدم المكون واستثناءه عن الصالح وليس كذلك فليتلأمل أه ( قوله فيكون هذا الكلام الزامياً ) لأن القائل بالعينية بنى كون التكوين صفة حقيقية على ما مر ( قوله أيضاً ) أي كما كان الاستدلال الذي ذكره الشارح سابقاً للعبارة بقوله لأن الفعل بفعل المفعول كلاً ما الزامياً ( قوله أما مأخوذ الخ ) المقصود من التوجيهين دفع ما يمكن أن يقال أن الإقدام اسم تفضيل وهو يقتضي وجود أصل الفعل في المفضل عليه ولا قدم ظاهر في العالم ( قوله فالفعل أنه أقدم الخ ) هذا المقام مما يحبر فيه الإعلام ونحن نقول بأفاضة العلامة لا يخفى أن كون التكوين عين المكون لا ينافي ( ٢٧٧ ) أن يكون ذلك المكون تابعاً

لارادة الواجب تعالى  
الآ يرى أن القائل بالعينية  
قائل بتوقف وجود  
الممكنات على ذات الواجب  
تعالى فيثبت حصول لو كان  
التكوين عين المكون فاما  
أن لا يتوقف وجوده  
بالتكوين الذي هو عينه على  
ارادة الواجب تعالى إياه بأن  
يستقل بذاته في كونه عين  
التكوين وموجوداً فيلزم  
القدم والاستثناء عن الصالح  
أو يتوقف على ارادة  
الواجب تعالى بأن يكون  
ذاته مشروطاً بالارادة في  
كونه موجوداً بالتكوين  
الذي هو عينه فيلزم الأمر

المكون إلى الصالح إنما هو في التكوين والإيجاد فإذا كان الإيجاد عين ذاته يكون المكون محتاجاً في وجوده إلى ذاته إذ لو احتاج إلى موجود غيره يكون الإيجاد صفة لذلك الغير فلا يكون عين المكون وهذا خلف فيكون مستتباً عنه وقدماً لاقتضاء ذاته وجوده قيل تفسير التكوين بالإيجاد إشارة إلى أن المراد بالتكوين الإضافة لا مبدؤها فيكون هذا الكلام الزامياً أيضاً ( قوله التقدم أما أقوى الخ ) يعني أن التقدم أما مأخوذ من القدم اللغوي وهو مبنى الزمان الطويل المعبر عنه بالفارسية ببش بودن فالعني أنه أقدم من العالم وأسبق منه بالزمان بمعنى أنه مضى عليه زمان طويل لم يمض على العالم ضرورة أنه حادث وهذا على تقدير أن لا يلاحظ لزوم قدم العالم وأما من القدم الاصطلاحي بمعنى عدم سبق القدم فالعني أنه أقوى قدماً وأولى من العالم وهذا على تقدير أن يلاحظ لزوم قدم العالم فإن التكوين إذا كان نفسه يكون قدماً إلا أنه لا يكون قدماً كالأوجب لأنه قدّم بالتكوين لأن وجوده به فلا بد أن يلاحظ المكون بعنوان كونه عين التكوين في حكم العقل بكونه قدماً حتى لو غفل عن هذه الملاحظة لا يحكم العقل بقدمه بخلاف الواجب تعالى فإن ذاته علة مقتضية لوجوده فلا حاجة في الحكم بقدمه إلى ملاحظة ذاته بعنوان أمر آخر لو غفل عنه لم يحكم بقدمه فيكون الواجب أشد وأقوى قدماً عند العقل وهذا على طبق ما قال الحكماء إن الموجود الذي وجوده عينه أقوى موجودية من الموجود الذي وجوده يقتضي ذاته إذ لا يمكن تصور الخلو عن الوجود في الأول بخلاف الثاني وإن كل الخلو عن الوجود فيهما محالاً في الخارج فتدبر ولا تلتفت إلى ما قال الفاضل الحشي من كون الواجب أقوى قدماً محل بحث ( قوله وذلك بحكم الخ ) يعني كون نظام العالم على الوجه الأوفق والأصلح دليلاً على كون صالحه قادراً مختاراً حكم يدعونه الأصحاب من الضروري

الثاني أعني أن لا يكون الخالق تعلق بالعالم سوى أنه أقدم منه قادر عليه إذ له تعالى أن لا يريد وجوده بالتكوين الذي هو عينه فهو تعالى قادر عليه بذلك الطريق - واه كان المكون قدماً أو حادثاً وبهذا البيان اتدفع عن الشارح والمولى الجبالي أمور الأول ما أورده قول أحمد من أن قول الشارح وقادر عليه غير صحيح لأن العالم حينئذ يكون حاصلاً بنفسه وتحصيل الحاصل مشع والمشمع ليس بتقدير - والثاني ما أورده على المولى الجبالي من أن التوجيه الأول في قوله أقدم من القدم بالمعنى اللغوي المبني على حدوث العالم غير صحيح لأن قول الشارح وأن لا يكون للصالح الخ عطف على قوله أن يكون المكون معكوناً الخ وترتيبه على ما سبق لا يكون إلا بملاحظة لزوم القدم - والثالث ما أوردهوا عليه من أنه إذا كان التكوين عين المكون كان المكون واجباً بالذات فلا يكون الواجب تعالى أولى قدماً منه وأما ما ذكره الحشي في دفع الثالث فليس بشيء قطعاً لأن ملاحظة الوجوب بعنوان خالق العالم وغيره مما لا يدل على علية ذاته تعالى لوجوده أيضاً ممكنة فلا فرق بينهما في أنها أن لوحظا بعنوان مخصوص يحكم العقل بلزوم قدسهما ههنا وإن لوحظا بعنوان آخر فلا يحكم به هكنا يجب أن يفهم هذا المقام ولا يحذور



هنا على هذا سوى أنه ينبغي للشارح في هذا العطف أو الفاصلة بدل الواو الواصلة لأن كون التكوين عين المكون يستلزم أحد القسامين المذكورين لا على التعيين لا كليهما فتحمل الواصلة على أو الفاصلة ومبني هذه الشبهات على زعم أن كون التكوين عين المكون يستلزم كون المكون واجباً بالذات وليس كذلك كما أن قول القائلين بأن وجود الممكن موجود في الخارج بوجوده لا بوجود زائد عليه قطعاً للتسلسل لا يستلزم كون الوجود واجباً بالذات لأنهم يقولون بأنه تعالى ما أوجد الممكنات بوجود زائد عليها وأوجدها بوجود هو عينها ومن اليبين أن الموجد لا يكون واجباً بالذات فليكن الكلام هنا على مثله ولا يلزم منه تأثير الواجب في المكون إذ الإرادة ليست بمؤثرة نعم يكون قدرته تعالى على المكون بمعنى صحة أن يريد وأن لا يريد لا بمعنى صحة الفعل والترك ويمكن أن يقال معنى قول الشارح وقادر عليه قادر على إيجاده لولا تكونه بنفسه على أن يحمل مراد القائلين بأن التكوين عين المكون على القضية الخارجية لا على الحقيقة لكنه لا يدفع الإيراد الثالث لأن المتكون بنفسه أزلاً وأبداً (٢٧٨) واجب بالذات على أن مجرد الرجحان الغير البالغ حد الوجوب غير كاف في

الوجود فلا يدفع به الإيراد الأول أيضاً على تقدير حمل القدم على المعنى المصطلح فتأمل في هذا المقام فإنه محار الافهام أفاده الفاضل الكتبوي (قوله فإنه إذا كان موجباً الخ) فإن القول بأن الصادر هو الأصلح يقتضي أن هناك غيره من الوجوه (قوله في محل المناقشة) يعني لأنهم لم يذكروا أنه إذا كان موجباً لم يكن هناك الوجه واحد إذ الوجوه الممكنة كثيرة فلم لا يجوز أن يصدر الأصلح من الوجوه الممكنة بالاجاب

فانه إذا كان موجباً لم يكن على الوجه الأصلح بل على الوجه للتعين الذي لا وجه وراءه هذا لكن دعوى الضرورة في محل المناقشة خصوصاً إذا ادعى الخصم أن مبدأه لما كان كاملاً من جميع الوجوه يكون أثره أيضاً على الوجه الاكمل غير مسموع لانه لا بد له من دليل (قوله نعم يمكن المناقشة باحتمال الوسطة) بأن يقال لظام العالم على الوجه المذكور أنما يدل على كون مؤثره عالمياً قادراً مختاراً ولم يقتض أن يكون الواجب كذلك إذ يجوز أن يكون ذلك المؤثر وسطاً مختاراً صادراً عن الواجب بطريق الإيجاب والجواب بأن ماسوى الله حادث ولا يمكن استناده الا بطريق الاختيار غير تام لانه مبني على اثبات حدوث جميع ماسوى الله وهو لم يثبت جداً بل إنما يثبت حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات واستدل عليه بعض الاكابر بأن كل ماسوى الواجب تعالى ممكن وكل ممكن مفتقر الى مؤثر وكل مفتقر يحدث لان تأثير المؤثر فيه بالاجاد لا يجوز أن يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجد فبني أن يكون اما حال الحدوث أو حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر وفيه انه لو تم لاستلزم اما القول بحدوث صفاته تعالى أو القول بأنها واجبة بالذات وكلا الامرين مشكل (قوله يشير الى أن الرتبة الخ) أي يشير بتفسير الرتبة بالانكشاف الى أن الرتبة مصدر مبني للمفعول بمعنى كونه تعالى مرتباً لان الانكشاف صفة المرتبة والمصدر المبني للفاعل أي كون الشخص رتبة الرتبة وانما حمل الشارح على الاول مع ان الثاني أيضاً محتمل لتبادره منه من غير تقدير شيء في العبارة ولانه المتنازع فيه لان الخصم انما يرى المانع من جانب المرتبة وان كان كل منهما لازماً للآخر فعلى هذا يكون قوله واثبات الشيء أيضاً مصدراً مبنياً للمفعول أي

خصوصاً إذا رجحه تناسب السكالية (قوله واستدل عليه)

أي على حدوث جميع ماسوى الله تعالى (قوله وكل مفتقر محدث) لا كلام على دليله الا في هذه المقدمة وقوله لان تأثير المؤثر فيه الخ دليل عليها لكن لا يثبتها لان شقارابعاً لم يذكره المستدل وهو ان يكون تأثير المؤثر في ذلك المفتقر اليه أزلاً بان يكون مقتضى ذاته فيوجبه ذاته (قوله وفيه انه لو تم الخ) نقض اجمالى بأن هذا الدليل مستلزم للمحال (قوله أما القول الخ) ان كانت داخلة فيما سوى الواجب (قوله أو القول الخ) ان لم تكن داخلة فيه لكن لو حمل البسوى على الغير المصطلح لا تدفع ذلك النقض (قوله لتبادره منه) أي من كلام المصنف حيث أضاف الروية الى المفعول فالتبادر من المركب الاضافي أعني روية الله المعنى المبني للمفعول وان كان الظاهر المتبادر من مجرد لفظ الروية المعنى المبني للفاعل فلا تنافي بينهما (قوله وان كان كل منهما لازماً للآخر) فان روية الشخص لله تعالى مستلزم كونه تعالى مرتباً وبالعكس فكل منهما لازم للآخر ملزوم له أيضاً



( قوله كون الشيء مثبتاً ) أى في نظر العقل والقوي الإدراكية بسبب حاسة البصر ( قوله ان الامكان الذهني كاف ) مأخوذ مما ذكره الفاضل المحشي من ان هذا القدر من الجواز العقلي يكفي هنا ( ٢٧٩ ) لان المقصود هو ان يفرع عليه

ما بعده من قوله واجبة بالنقل واما النقص بالجسمية ونحوها فجوابه هو اننا سلمنا ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع جسمته تعالى لكن قام البرهان على امتناع جسمته تعالى بخلاف رويته تعالى اذ لم يبق برهان على امتناعه فبقى على الجواز الاصل وهو يكفي هنا ( قوله اذ يصير الكلام هكذا الخ ) يريدان قوله لانا نترك الخ علة لزومية الاعيان والاعراض لانا قاطعون برؤيتهما وان المراد برؤية البصر رؤية البصر للاعيان والاعراض لاشي آخر بقرينة مقابلة لرؤيتهما باستعمال البصر ولاشبهة في ان يحول السكينة أعنى قوله فيها مرثبان عين المدعى الذي هو رؤية الاعيان والاعراض ( قوله لدخول العدم في مفهومهما ) ولاشبهة في ان العدم غير مرئي ( قوله يحصل المطلوب ) وهو جواز كون الواجب تعالى مرئياً ( قوله الى ان المرئي هو الاعراض الخ ) قال

كون الشيء مثبتاً لكن قوله فيما بعد ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية يدل على انه مصدر مبنى للفاعل ويمكن ان يقال تفسير الرؤية بالانكشاف فليس باللازم فلا حاجة الى التأويل ويكون موافقاً لما في شرح المقاصد انا اذا عرفنا الشمس بمحدد أو رسم كان نوعاً من المعرفة ثم اذا أبصرنا وغمضنا كان نوعاً آخر من الادراك فوق الاول ثم اذا فتحنا العينين كان نوعاً آخر من الادراك فوق الاولين سيما بالرؤية ( قوله هذا هو الامكان الذهني الخ ) يعنى عدم الحكم بامتناعها بعد التخليه هو الامكان المفسر بنجوز ذهن وفرضه مع عدم المانع الشامل للمتنع الذي يكون العلم بامتناعه كسبياً اذ يصدق عليه ان العقل بعد التخليه وعدم ملاحظة الدليل لا يحكم بامتناعه وهو ليس محل النزاع لان الخصم قائل بإمكان الرؤية بهذا المعنى فانه يقول ان العقل بعد التخليه لا يحكم بامتناع الرؤية لكن بعد ملاحظة الدليل من كونه تعالى مجرداً عن المكان والجهة وعدم كونه جسمياً مكيفاً بالمعارض انقي هي شرط الرؤية يحكم بامتناعه انما النزاع في الامكان الذاتي المقابل للامتناع المفسر بأن لا يكون الوجود والعدم مقتضى الذات فالصواب ان يقول ان العقل اذا خلى ونفسه يحكم بعدم امتناع رؤيته ويمكن ان يقال ان الامكان الذهني كاف في هذا المقام وان غفل عنه السلف الكرام لان العقل اذا لم يحكم بامتناعه بعد التخليه عملنا بالظواهر الدالة على الوقوع ما لم يبق دليل على امتناعه اذ لا يمكن صرف الظواهر ولا التوقف فيها بمجرد احتمال ان يظهر دليل عقلي على الامتناع اذ لو كفى مجرد جواز ذلك في الصرف والتوقف لوجب الصرف والتوقف في جميع الظواهر الواردة في الاحكام الشرعية اذ يجوز ان يظهر دليل عقلي على امتناعها فلم ان عدم حكم العقل بالامتناع بعد التخليه كاف لنا في العمل بالظواهر ويؤيد ذلك ان القوم لم يتعرضوا لاثبات الامكان الذاتي في سائر السمعات كالسمع والبصر والكلام وعذاب القبر وغير ذلك بل اكتفوا على انها امور ممكنة أخبر بها الصادق ومن ادعى الامتناع فعليه البيان ولعمري ما أحسن الشارح في اختصار مسلك الجواز ( قوله يرد عليه انه ان أريد الخ ) أى ان أريد بالفرق بالبصر الفرق برؤية البصر بين جسم وجسم وعرض وعرض فهو مصادرة بجعل المدعى جزءاً من الدليل اذ يصير الكلام هكذا انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض لانا نفرق بالرؤية بين جسم وجسم وعرض وعرض وكلما كانا مفروقين برؤية البصر فاما مرثبان ولا يخفى فساد ما أريد به الفرق باستعمال البصر فهو لا يفيد في اثبات المقصود أعنى كون الاعيان والاعراض مرئيين فانا نفرق باستعمال البصر بين الاعنى والاقطع مع عدم كونهما مرئيين لدخول العدم في مفهومهما لانهما عبارتان عن عدم البصر وعدم اليد والتحقيق هو ان الفرق بتوسط استعمال البصر لا يستلزم كون المفروق مبصر الجواز ان يكون المبصر عوارضه وتوسط ذلك الادراك بفرق العقل بينه وبين امر آخر قبل ان الضرورة قاضية بان الرؤية لا تتعلق الا بالموجود ولا اختصاص لها بشي من الاعيان والاعراض وبهذا القدر يحصل المطلوب ونبه ان كون الحكم بعدم اختصاص الرؤية بشي من الاعيان والاعراض ضرورياً محل تأمل كيف وقد ذهب كثير من المفلاة الى ان المرئي هو الاعراض من الالوان أو الاضواء وغير ذلك على ما بين

بعض المحققين ذهب الحكمه الى ان المرئي بالذات هو اللون والضوء والمتكلمون على ان للجسم انكشافاً بالذات عند البصر كما اذ رأيت شجراً من بعد اذ لا انكشاف لالوانه وأضوائه عند البصر حينئذاه



( قوله سواء كان بالذات أو بالعرض ) الاول في الايمان والثاني في الاعراض ( قوله لا يثبت العلية ) اذ المدخلية في العلية غير العلية وأعم ولا يلزم من تحقق ( ٢٨٠ ) العام تحقيق الخاص ( قوله على تقدير تمامه ) قيد به لانه سيجيب عنه بقوله

قلت الخ ( قوله انما يدفع النقض الخ ) يعني ان لفظ الامور العامة في قوله فان قلت علية الامور العامة وان كان المتبادر منه ان هذا الجواب يدفع النقض بجميعها أي سواء كانت شاملة للأقسام الثلاثة الواجب والجوهر والعرض كالمناهية والمعلومية أو لا تبين منها فقط كالحلوقية لكن لا يدفع الا النقض بالشاملة للثلاثة فحسب اذ غير الشاملة لا يستلزم صحة روية الواجب تعالى على ما لا يخفى ( قوله لا ينتظم بظاهر كلام الشارح ) وذلك لا يتواءم كلام الشارح الى قوله أجيب بان المراد بالعلة متعلق الروية والتقابل لها على انه كان المراد بالعلة المتعلق لا المتعلق للروية والا فلا يكون وجه للاعتراض ولو سلم فلا يدفع ببيان هذا المراد لان المعترض كان أيضا مراده من العلة المتعلق هي ذلك التقدير وإضا قوله قالوا احد النوصي قد يعلل بالاختلافات الخ صريح

في محله ( قوله يرد عليه ان التحيز المطلق الخ ) يعني ان الحصر ممنوع اذ التحيز المطلق أعني كون الشيء شاغلا للتحيز سواء كان بالذات أو بالعرض والوجوب بالغير وكونه مقابلا للارائي بل الامور العامة الشاملة كلها مشتركة بينهما فيجوز ان يكون علة صحة الروية واحدا منها قال الفاضل الحاشي في كون وجوب الوجود علة للروية لا يضر الممثل لان فيه ثبوت المطلوب وهو صحة روية الواجب لتحقيق وجوب الوجود فيه وأما كونه بالغير فهو أمر اعتباري محض فلا يصلح علة لصحة الروية ومتعلقا لها انتهى كلامه وفيه انا لاسلم ان كونه بالغير أمر اعتباري وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون شرطا لعية الوجوب وأجيب بما مر من انا نعم بالضرورة مدخلية الوجود في العلية ولا يخفى أن هذا القدر لا يثبت العلية ( قوله فان قلت علية الامور الخ ) هذا الجواب على تقدير تمامه انما يدفع النقض بالامور الشاملة للمفهومات بأسرها كالمناهية والمعلومية لا المفهومات الشاملة للجوهر والعرض فقط كالحلوقية والكثرة مثلا والجواب الحاسم لمادة الشبهة ما سيجي من الشارح من أن المراد بالعلة متعلق الروية ولا شك ان شيئا من الامور العامة لا يصلح متعلقا لها لكونها أموراً اعتبارية غير موجودة في الخارج ( قوله قلت يجوز أن يشترط الخ ) يعني يجوز أن يشترط علية واحد من تلك الامور بشيء من خواص الممكن الموجود كالحادث وتساوي طرفي الوجود والعدم الى ذاته الى غير ذلك فلا يمكن تحقيق ذلك الامر من حيث كونه علة للروية في الواجب والمعدومات ولا يلزم صحة رويتهما وبما حررنا لك ظهر فساد ما قال الفاضل الحاشي وأما قوله فيجوز أن يشترط بشيء من خواص الموجود الممكن فمدفوع بما ذكره فيما بعد من أن امتناع وجود الروية يفقد شرطاً أو وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة اذ لم يجعل شيء من خواص الموجود الممكن شرطاً لوجود الروية حتى يتم ما ذكره بل شرط لعية ذلك الامر ولا شك انه اذا كان شيء من تلك الخواص شرطاً للعية لا يكون ذلك الامر من حيث العلية متحققاً في الواجب فلا يلزم صحة الروية ( قوله وأيضاً لو عللت الخ ) يعني لو كانت علة صحة الروية الامكان لصح روية المعدوم الممكن لتحقيق الامكان فيه لكنه مخالف للضرورة ( قوله وفيه نظر الخ ) نقل عنه وجه النظر انه يجوز أن يشترط علية الامكان بشيء من خواص الموجود كما أشير اليه آنفاً ( قوله لان التأثير صفة اثبات الخ ) هذا الكلام من السيد الشريف مبني على ظاهر ما يفهم من عبارة المواقف من قوله وهذه العلة لا بد ان تكون مشتركة والا لزم تعليل الواحد بالعلل المختلفة وذلك غير جائز لما مر في مباحث العلل انتهى والا فالعلة هنا ليست بمعنى المتأثر بل بمعنى متعلق الروية كما سيجي يعني ان العلة لا بد ان تكون مؤثرة والتأثير صفة اثبات ثبوته فرع ثبوت المثبت له فلا ينصف به العدم الصرف ولا ما يتركب منه ولو قبل ان الروية لا تتعلق بالمعدوم لكان صحيحاً في نفسه لكن لا ينتظم بظاهر كلام الشارح ( قوله ويرد عليه انه لا يمنع الخ ) يعني أن الدليل المذكور انما يدل على انه لا يمكن أن يكون العدم نفس العلة الفاعلية أو جزأها ولا يدل على انه لا يمكن أن يكون نفس العدم شرطاً لها فيجوز أن يكون الوجود بشرط الحدوث أو الامكان علة للروية فلا يثبت صحة روية الواجب نقل عنه وأنت

في ان مراد المعترض من العلة المتأثر لا المتعلق فلو علل قول الشارح ولا مدخل للعدم في العلية بما ذكر من خير ان المراد من العلة المتعلق لا يكون لهذا القول من المعترض المذكور وجه



( قوله اذ يجوز ان يكون أمر موجود الخ ) أشار الى ان أصل الاعتراض كان باحتمال شرطية ما ليس في الواجب لعلية الوجود  
الصحة الرؤية سواء كان أمراً عديدا كالحديث والامكان أو وجوديا كالمعلولية وليس الاعتراض بخصوصية العدم حتى يقال ان  
ما ذكره الفاضل المحشي وان لم يدفع الاعتراض بما نقل عنه لکن بدفع الاعتراض ( ٢٨١ ) بما ذكر في أصل الحاشية

أعني شرطية خصوصية  
العدم لعلية الوجود والصحة  
الرؤية وبشر بما ذكرناه  
أفقط لا يقتصر فيما نقل عنه  
( قوله شرطا للوجود )  
أي لعلية الوجود لصحة  
الرؤية ( قوله بتغيير الدليل )  
يعني انا تأخذ في الدليل  
المذكور مجرد ان غلة  
الرؤية أمر مشترك بين  
الاعيان والاعراض بحسب  
الواقع وهو الوجود ولا  
تأخذ فيه الكلية القائلة  
انه لا بد للحكم المشترك  
من غلة مشتركة ( قوله  
أجيب بان المراد الخ ) لقائل  
ان يقول لا يلزم من كون  
هذا الجواب جوابا بتحرير  
الطريق السابق كون جميع  
الاجوبة المذكورة عن تلك  
الاعتراضات ايضا كذلك  
وما ذكره المؤي المحشي  
لا يدل الاعلى كون الجواب  
عن الاعتراض الاول  
بحريرا للطريق السابق  
أفاده الفاضل عبد الرسول  
( قوله لرؤية الجواهر  
والعرض ) التعرض لها في

غير بان احتمال الشرطية لا يقتصر على العدم بل يجوز ان ينشأ باحتمال أن يشترط عليه الوجود  
بكل ما يخص بالمكن انتهى ومن هذا ظهر أن ما ذكره الفاضل المحشي في دفع هذا الإيراد من أنه  
قد صرح الشارح بان المراد بالعلقة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا وهذا  
معنى ما ذكره في شرح المواقف وبؤيده ما ذكره نفسه أيضا أن المراد بعلقة صحة الرؤية ما يمكن أن  
يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة واحتجاج الصحة الى العلة بمعنى المتعلق ضروري ونعلم أيضا  
بالضرورة أن متعلق الرؤية أمر موجود لان المعلوم لا يصح رؤيته قطعاً انتهى كلامه لا بدفع  
الإيراد المذكور اذ يجوز أن يكون أمر موجود من خواص الممكن شرطا للوجود على أن حل  
العلقة ههنا على المتعلق مما يحل بنظم الكلام على ما مر في الحاشية السابقة ( قوله فان امتناع وجود  
الرؤية الخ ) تعليل للمقدمة المطلوبة تقريره أن هذا الامتناع على تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع  
وجوده الخ ) يعني امتناع الرؤية موقوف على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطا أو من  
خواص الواجب مائلا وهو لم يثبت وعلى تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط  
أو تحقق مانع لا يمنع الصحة المطلوبة أعني الصحة بحسب الذات مع قطع النظر عن الأمور الخارجية  
( قوله يرد عليه أن حاصل الخ ) يعني أن حاصل هذا الكلام هو أن متعلق الرؤية مشترك بين  
الجواهر والغرض بحسب الواقع فان خلاصته أن متعلق الرؤية وجودي وليست في صورة رؤية  
الشبح من بعيد خصوصية الجواهر والعرض بل الوجود المطلق وهذا الكلام لا يدفع الاعتراض  
المذكور بقوله فالواحد النوعي الخ ) عن الطريق المذكور بقوله انا قاطعون برؤية الاعيان الخ اذ  
خلاصته انا لا نعلم أنه لا بد للحكم المشترك من غلة مشتركة لم لا يجوز أن يكون ذلك الحكم واحداً  
نوعياً فيعمل بالتحلفات فلا يستدعي غلة مشتركة ودفعه انما يكون باثبات المقدمة المتنوعة وهي انه  
لا بد للحكم المشترك من غلة مشتركة والكلام المذكور لا يشبهه فانه انما يدل على أن غلة أمر مشترك  
في الواقع لانه لا بد أن يكون مشتركا وأجيب بان هذا جواب بتغيير الدليل وهو شائع فيما بينهم  
وليس بتحرير للطريق المذكور بحيث يتدفع عنه الاعتراضات حتى يرد ما ذكره المحشي وفيه بحث  
اذ قوله بان المراد بالعلقة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في كونه وجوديا يدل دلالة جلية على  
أن الجواب بتحرير للطريق السابق بحيث يتدفع عنه الاعتراضات ( قوله يستلزم استدراك الخ ) عطف  
على قوله لا يدفع يعني أن هذا الكلام يستلزم استدراك التعرض لأمور لرؤية الجواهر والعرض  
ولاشتراك الصحة بينهما ولاستلزام الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلول اذ يكفي أن يقال اذا رأينا  
زيداً لا ندرك منه الا هوية ما وكونه موجودا من الموجودات ولذا قد لا نقدر على تفصيل ما فيه  
من الجواهر والاعراض فلم أن متعلق الرؤية أولا وبالذات هو الهوية المطلقة وهي مشتركة بين  
الواجب والممكن فيصح أن يرى ولا حاجة الى المقدمات المذكورة كما لا يخفى هذا خلاصة كلام

( ٣٦ - حواشي العقائد أول ) قول الشارح انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ( قوله ولاشتراك الصحة الخ ) التعرض  
لهذا والاستلزام الا في حاصل في قول الشارح ولا بد للحكم المشترك من غلة مشتركة وأنت تعلم ان التعرض لاستلزام الاشتراك  
في المعلول الاشتراك في العلة يستلزم التعرض لاشتراك الصحة بينهما فالأظهر الاقتصار على التعرض للاستلزام المذكور



( قوله بان تلزم صحة ملموسية الواجب ) أوجه الفاضل الحشي بقوله كما أنه تعالى جاز أن يكون مزنيا بالقوة الباصرة لا في مكان ولا في جهة جاز أيضا أن يكون ملموسا بالقوة الالامية لا في مكان ولا في جهة ولا بماسة بين الالامس والملموس وذلك بان يخلق الله تعالى في جميع أجزاء الخلق ادراك ( ٢٨٢ ) الالامس بلا كيف ولا اتصال جسماني بين الالامس والملموس فلا تقصر

بصحة الملموسية أيضا لعدم تخلف الحكم عن الدليل المذكوراه ( قوله والانصاف الخ ) من تنعمه بقول شرح المقاصر قال بعض المحققين قد أطبق المحققون على أن إثبات صحة الرؤية بالأدلة العقلية لا يخلوا عن شوب الكدر والمعتمد في ذلك هو الجمع على ما اختاره الشيخ أبو منصور المازندراني فالمراد بهذا الدليل في كلام شرح المقاصد الدليل العقلي ( قوله والممكن الذاتي قد يكون ممتنع الوقوع ) حاصل السر المذكور أن الممكن المعلق عليه له صفة الامكان الذاتي وصفة امتناع الوقوع والمعلق عليه للمتنع هو الصفة الثانية أعني امتناع الوقوع فذلك التعليق في الحقيقة من تعليق المتنع بالمتنع لا من تعليق المتنع بالممكن وأنت تعلم أنه يؤخذ من هذا السر جواب الإراد المذكور بأن يقال مراد الشارح من الممكن في قوله

الحشي والفاضل الحشي هنا كلام لا طائل تحته كما يظهر بآدني تأمل ( قوله رد بان مفهوم الهوية الخ ) هذا الرد ذكره السيد السند في شرح المواقف وحاصله أن مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين الهويات أمر اعتباري كمفهوم الحقيقة والمساواة فلا يصح أن يكون متعلقا للرؤية والا لزم صحة رؤية المعدومات بل المرئي من الشبح البعيد هو الخصوصية الموجودة فيه إلا أن أدراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمالي متفاوتة قوة وضمناً فليس كل اجمال وسيلة إلى تفصيل ألا يرى أن قولنا كل شيء فهو كذا فلعل تلك الخصوصية مدخل في الرؤية فلا يصح رؤية الواجب ( قوله ثم اعلم أن هذا الدليل الخ ) يعني أن الدليل المذكور لا يثبت صحة رؤية الواجب منقوض لصحة ملموسية فان الدليل المذكور بعينه جار فيها مع امتناع كون الواجب ملموساً وتقريره أن ملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض لانا نفرق باللمس بين جسم وجسم فانا نميز الطويل من العرض والطويل من الأطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما نقرر أن الجسم مركب من الجواهر الفردة فليس الطول والعرض هو لمس الجواهر التي تتركب منها الجسم وكذا نفرق باللمس بين عرض وعرض فانا نميز الرطب عن اليابس والخشن عن الالامس فالملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض ولا بد للحكم المشترك من علة قابلة مشتركة وهي ليست إلا الوجود وبما حررتنا لك ظهر ضعف ما قال الفاضل الحشي يمكن أن يقال أن صحة ملموسية غنصة بالأعراض فلا نقض بصحة ملموسية لعدم جريان الدليل فيها لان الدليل الذي أورد على رؤية الاعيان جار بعينه في ملموسية الاعيان بلا تفاوت على ما حررتنا فان تم في الموضوعين والا فلا أجاب عنه بعض الفضلاء بأننا تلزم صحة ملموسية الواجب فان ما نقرر من الشيخ الأشعري من أنه يجوز أن يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحدة الأخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة الالامس إلا أنه لم يرد النقل بالالامس لم يلتفت إلى البحث عن صحته وأنت خبير بأن ما ذكره يقتضي صحة المذوقية والمشمومية والمسموعة وهو سفسطة لا يقبلها الطبع السليم ولذا قال في شرح المقاصد وأما النقض بصحة الملموسية فتوى والانصاف أن ضعف هذا الدليل جلي ( قوله رد عليه أنه يصح أن يقال الخ ) يعني أنا لا نسلم أن المعلق بالممكن يمكن فانه يصح أن يقال أن العدم المعلول العلة والعلة قد تكون متنع العدم مع امكان عدم المعلول في نفسه كالصفات بالنسبة إلى الذات والعقل الأول بالنسبة إليه عند الحكماء فيجوز أن تكون الرؤية المتمتعة مطلقاً بالاستمرار الممكن والسرفي جواز تعليق المتنع بالممكن أن الارتباط بين المعلق والمعلق عليه إنما هو بحسب الوقوع بمعنى أنه ان وقع عدم المعلول وقع عدم العلة والممكن الذاتي قد يكون متنع الوقوع كالممتنع الذاتي فيجوز التعليق بينهما بحسب الوقوع وليس الارتباط بينهما بحسب الامكان حتى يلزم من امكان المعلق عليه امكان المعلق أحجب بأن المراد بالممكن المعلق عليه الممكن الخالي عن الامتناع مطلقاً ولا شك أن امكان عدم المعلول المعلق عليه فيما امتنع

والمعلق بالممكن الخ هو ما يكون التعليق والارتباط به باعتبار صفة الامكان كما يدل عليه عنوان الممكن هذا لا يقال عدم هذا هو الجواب الآتي بقوله أحجب بأن المراد الخ لانا نقول الجواب الآتي تخصيص للممكن بالممكن الخالي عن الامتناع وما ذكرناه لا يخصص فيه للممكن بل هو شامل للممكن الذاتي المتصف بالامتناع أيضاً كما لا يخفى



( قوله وما الرد الخ ) أي الرد على الجواب المذكور وهذا الرد رد على قوله في آخر الجواب بخلاف استقرار الحيل فإنه يمكن صرف غير ممتنع لا بالذات ولا بالغير ( قوله لأن استقرار الحيل حين الخ ) هذا الاعتراض متعلق بمجرد اللفظ إذ لقائل أن يبدل قوله وحين تعلقت الخ مع تعلق إرادة الله الخ على أن له أن يقول كما ( ٢٨٣ ) أن كلمة حيث تستعمل للتعليل

فكذلك كلمة حين وإن لم تكثر كثرة حيث للتعليل ومن هذا يظهر اندفاع اعتراض الشارح أيضاً ( قوله فتأمل ) وجه الأمر بالتأمل أنه إن أراد بقوله إذا الارتباط والتعليل بحسب الوقوع في نفس الأمر لا الفرض أن المضرب في الارتباط وقوع المشروط في نفس الأمر لا الفرض على تقدير وقوع الشرط فسلم ولكن ذلك ليس منافياً لما ذكره القائل بل هو مراده إذ المراد بقوله فإنه يقع المشروط أنه يقع المشروط في نفس الأمر لكن على تقدير وقوع الشرط ولا يترتب عليه أيضاً قوله فيجوز أن يفرض وقوع الشرط مع عدم وقوع المشروط إذ يلزم وقوع المشروط على تقدير عدم وقوع الشرط والا يكون قائمة في الارتباط والتعليل وإن أراد به أن المتعبر في الارتباط وقوع المشروط

عدم عتبه ليس كذلك بل التعليل بينهما إنما هو بحسب الامتناع بالغير فإن استلزام عدم الصفات وعدم العقل الأول عدم الواجب من حيث أن وجود كل منهما واجب وعدمه ممتنع بوجود الواجب وأما بالنظر إلى ذاته تعالى مع قطع النظر عن الأمور الخارجية فلا استلزام بخلاف استقرار الحيل فإنه يمكن صرف غير ممتنع لا بالذات ولا بالعرض وأما الرد بأن المتعلق عليه استقرار الحيل بعد النظر بدليل الفاء وحين تعلقت إرادة الله تعالى بعدم استقراره عقيب النظر استحالة استقراره وإن كان بالغير فليس بشيء لأن استقرار الحيل حين تعلقت إرادته تعالى بعدم استقراره أيضاً يمكن بأن يقع بدله الاستقرار وإنما الحال باستقراره مع تعلق إرادته بعدم الاستقرار كما يفسح عنه بيان الشارح قال القاضل المحشي والحق أن التركيب المذكور لا يصح في اللغة بل الصحيح أن يقال إن عدم العلة لعدم المعلول وليس بشيء إذ لا شك في صحة قولنا إذ اتفقت اللازم اتفقت المزموم مع أنه قد يكون المزموم ممتنع الاتقاء قبل أن سلطنا أن الارتباط بينهما بحسب الوقوع لكنه إذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه فاما أن يقع المشروط فيكون أيضاً ممكناً والا فلا معنى للتعليل وأراد الشرط والمشروط وفيه بحث إذ الارتباط والتعليل بحسب الوقوع في نفس الأمر لا الفرض فيجوز أن يفرض وقوع الشرط مع عدم وقوع المشروط فتأمل ( قوله منها أن الرؤية مجاز عن العلم الضروري الخ ) يعني أن الرؤية في أدنى مجاز عن العلم الضروري أي ما يكون حاصله بلا نظر وفكر بطريق ذكر المزموم وإرادة اللازم وذلك شائع فمعنى رب أدنى النظر إليك اجعلني عالماً بك علماً ضرورياً وهذا تأويل الجاحظ ومن تبعه ( قوله وأجيب بأن النظر الخ ) يعني لو كانت الرؤية بمعنى العلم الضروري لكان النظر المذكور بده أيضاً مجناه وليس كذلك فإن النظر الموصول إلى نفس في الرؤية لا يحمل سواء فلا يترك بالاحتمال ( قوله مع أن طلب العلم الخ ) علاوة أي على أن طلب العلم الضروري يدل على أن موسى عليه السلام لم يكن عالماً بربه ضرورة مع أنه مخاطبه وذلك غير مقبول لأن الخطاب في حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك كذا في شرح المواقف ( قوله ويرد عليه أن المراد الخ ) أي يرد على العلاوة أن المراد بأدنى هو العلم بهويته تعالى الخاصة به والخطاب لا يقتضي العلم بالهوية الخاصة بل العلم بوجه كلي فإن من مخاطبنا من وراء الجدار إنما نعلمه بوجه كلي لا بهويته الخاصة قبل أن أريد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هويته تعالى عند موسى عليه السلام انكشاف المشاهدة فهو الرؤية بينهما وإن أريد وقوع نوع آخر من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان أمكانه في حقه تعالى ولزومه لرؤيته وعدم لزومه لخطابه حتى يتم كلام المؤول أقول المراد بالعلم بهويته الخاصة هو انكشاف هويته على وجه جزئي بحيث لا يمكن عند العقل صدقه على كثيرين كما في المرتبة بحاسة البصر ولا شك في كونه ممكناً في حقه

في نفس الأمر مطلقاً سواء على تقدير وقوع الشرط أو لا فممنوع كيف ووقوع المشروط قد علق بوقوع الشرط فكيف يعتبر في الارتباط وقوع المشروط مطلقاً وإن لم يقع الشرط وهو بهدم التعليل والارتباط وإن أراد أنه لا يفرض وقوع المشروط كما فرض وقوع الشرط بل يترتب المشروط في نفس الأمر فذلك مسلم أيضاً لكن لا يلزم منه أيضاً وقوع المشروط في نفس الأمر بدون وقوع الشرط بل إنما يلزم وقوعه في نفس الأمر على تقدير وقوع الشرط لا على عدم تقدير وقوعه أيضاً أفاده المحقق عبد الرسول رحمه الله



(قوله أي فاعلم الخ) شرح  
لكلام المحشي الخيالي  
وجواب عن الاشكال الذي  
أورده الشارح على المعزلة  
الذين منعوا بطلان تالي  
الدليل مستندين بأن موسى  
عليه السلام ما سأل  
الرؤية لنفسه بل السؤال  
كان لاجل قومه وأبطل  
الشارح هذا السند باستلزامه  
خصوص الفساد وأجاب  
المحشي الخيالي عنه باختيار  
شق ثالث اعانة للمعزلة  
والمفهوم من كلام السيلكوني  
اختيار الشق الثاني ودفع  
المحذور وهو كون السؤال  
عبثاً لا يقال أن المحذور  
ليس بمندفع لانه على تقدير  
عدم توقف علمهم بالاستماع  
علي أن يصدقوه في حكم  
الله تعالى بلن تراني فسؤال  
موسى يكون عبثاً لا نافول  
ان السؤال لاستماعهم اخباره  
تعالى باستماع الرؤية فيحصل  
الفائدة ولا يكون عبثاً  
(قوله لكن الظاهر من  
مذهبهم الخ) لقائل أن  
يقول مرادهم بكون  
الادراك البصري مشروطاً  
بالشروط المذكورة ان  
الادراك الذي يكون بدون  
تلك الشروط ليس ادراكاً

تعالى لانه قادر على أن يخلق في العبد علماً ضرورياً بهويته الخاصة على الوجه الجزئي بدون استعمال  
الباصرة كما يخاق بعده وفي عدم لزومه للخطاب فان الخطاب إنما يقتضي العلم بالخطاب بأمور كلية  
يمكن صدقها على كثيرين عند العقل وان كانت في الخارج منحصرة في شخص واحد فهو من قبيل  
العقل وبما قلنا ظهر فساد ما قاله الفاضل الجلي أن أريد العلم بهويته الخاصة على الوجه الاحتمالي فهو  
حاصل في الخطاب أيضاً وان أريد من حيث الخصوصية فهو لا يتصور الا بطريق الاحساس لانا  
لا نعلم انه لا يتصور بدون الاحساس اذ ليس للحواس مدخل في العلم بل هو بمحض خلق الله تعالى  
على القاعدة المختارة من الشيخ الاشعري فيجوز أن يخلق ذلك العلم الجزئي في النفس الناطقة بدون  
الاحساس كما لا يخفى (قوله روي أن موسى عليه السلام اختار الخ) روي أنه تعالى أمره أن يأتيه  
في سبعين من بني اسرائيل فاختار من كل سبط ستة فزاد اثنان فقال لبخلف منكم رجلاً فتشاجروا  
فقال ان لمن قد أجر من خرج ففقد كالب وبوشع عليهما السلام وذهب مع الباقي فلما دنوا من  
الحيل غشيهم غمام فدخل موسى عليه السلام الغمام وخروا سجداً فسموه تعالى يكلم موسى عليه  
السلام بأمره وينهاهم انكشف الغمام فأقبلوا عليه وقالوا لن نؤمن لك حتى ترى الله جهره  
كذا في أنوار التنزيل (قوله فاعلم أنهم ارتدوا الخ) أي فاعلم من هذه الرواية ان هؤلاء السبعين  
الحاضرين مع موسى عليه السلام ارتدوا وكفروا بعدما كانوا من اختيار المؤمنين فلا يرد الاشكال  
الذي أورده الشارح أصلاً لانا نختار أنهم كانوا كافرين ولا نعلم توقف علمهم بالاستماع الرئية على أن  
يصدقوه في حكم الله تعالى بلن تراني لانهم كانوا حاضرين في وقت السؤال سامعين للجواب الصادر  
من جانب قدسه تعالى بلن تراني كما سمعوا الاوامر والتواهي حين السجدة وغشي الغمام نعم يتوقف  
على تصديقه عليه السلام لو كان القائلون بلن نؤمن لك الكفار الذين لم يحضروا وقت السؤال  
ولم يسمعوا الجواب على ما في شرح المواقف وما قيل ان السبعين وان يسمعوا الجواب لكن موسى  
عليه الصلاة والسلام هو المخبر بأن المسموع كلام الله تعالى فيتوقف على تصديقه فلهذا لا نعلم ان  
كون المسموع ظاهراً كلام الله تعالى موقوف على اخبار موسى عليه السلام فان فيه علامات وقرائن  
دالة على أنه ليس من جنس كلام البشر لعدم الترتيب والاستماع من جانب واحد مثلاً هذا ما منع  
بجائزي العليل وذهني السكيل في وجبة حل الاشكال الجليل وللفضلاء في توجيهه مقالات كلها  
تصفقات تركناها مخافة التطويل (قوله للمعزلة أن يقولوا الخ) يعني للمعزلة أن يقولوا تراعى انما  
هو في هذا النوع من الرؤية التي يخلقها الله تعالى في الدنيا في الحيوانات هل يجوز أن يتعلق بذاته  
تعالى هذا النوع من الرؤية ويكشف عنه كالبصرات الحسية أو لا يجوز فتدنا أنه لا يجوز  
ذلك ولا نزاع لنا معكم في هذا النوع الاخير من الرؤية المخالفة له في الحقيقة والمساوية والالزام  
والشرائط المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد أقول الحكم  
بعدم نزاعهم في هذا النوع من الانكشاف انما يصح لو جوزوا أن يحصل الانكشاف التام البصري  
بدون الشروط المذكورة لكن الظاهر من مذهبهم عدم جواز ذلك حيث قالوا الادراك البصري  
مشروط بالشروط قالوا اذن مضى لان العلم الضروري عندهم هو العلم بهويته الخاصة بدون  
توسط الابصار وعندنا الرؤية هو الادراك بالبصر بدون الشروط المذكورة وهم يكرونه لتوقفه

بصرياً عندهم ولو كان للابصار دخل فيه ولو سماء غيرهم ادراكاً بصرياً رؤية فلا مشاحة في الاصطلاح والتسمية عندهم



( قوله بمحتمل أن يكون في صورة الامتناع ) أقوى بل كذلك قطعاً كما ( ٢٨٥ ) سيظهر من الحاشية المتعلقة بقوله

والحق الخ ( قوله ألا يرى  
الخ ) تصور لجواز أن يكون  
عدم مدح المعدوم بعدم  
الرؤية لاشتماله على النقص  
( قوله فيفيد ذلك النفي  
المدح ) ضرورة أن ما كان  
فيه صفة نقص يكون نقيضه  
صفة كمال ( قوله فانه يجوز  
أن يكون المنفي الخ ) الجواز  
بالنظر الى الأوصاف التي  
لا يعلم أن ثبوتها صفة كمال  
أو صفة نقص كالرؤية التي  
نحن بصدد ما يقتضيه أن  
تكون نفس الرؤية صفة  
كمال فيكون نقيضها صفة  
نقص لا يقال تجزم يكون  
الرؤية صفة نقص لانها  
بالطريق المتبادر مستلزمة  
للمقابلة والحصول فيمكن  
الذين هما إمارة الحدوث  
والامكان فيكون نقيضها صفة  
كمال لا نقول ذلك مسلم  
في الواجب لا في الممكن  
ألا يرى أن النفي والباء  
صفة كمال للممكن وصفة  
نقص للواجب فيمكن أن  
تكون الرؤية من هذا  
القبيل فإدعاء بعض المحققين  
( قوله ضرورة أن كسب  
الشيء الخ ) وذلك لأن  
الكسب المذكور يقتضي

عندهم على الشروط المذكورة والحاصل أنهم معترفون بالانكشاف التام العقلي ونحن إنما ثبت  
الانكشاف التام الحسي وهم ينكرونه فالتحكما المذكور هو نحاكم من غير تراضي الخصمين ( قوله  
يرد عليه أن عدم المدح الخ ) يعني أنا لا نسلم الشرطية المذكورة بقوله لو امتنع الرؤية لما حصل  
التمدد بنفيها فإن ما عدمه صفة مدح بمحتمل أن يكون في صورة الامتناع أقوى في المدح وعدم مدح  
المعدوم بعدم الرؤية لا نسلم أنه لا امتناعها بل لاشتمالها على العدم الذي هو معدن كل نقص فيجوز  
أن يكون هذا النفي أيضاً من صفات نقصه ألا يرى أن الأصوات والروائح يمكن رؤيتها مع  
أنه لا يفيد نفيها عنها المدح لكونها مقرونتين بعلامات النقص من الحدوث والامكان والتجدد  
والسر في ذلك أن الموصوف إذا كان كاملاً من جميع الوجوه يكون كل ما لقي عنه من صفات النقص  
والإلزام يكن كاملاً من جميع الوجوه فيفيد ذلك النفي المدح بخلاف ما إذا كان ناقصاً فانه يجوز أن  
يكون المنفي صفة كمال في نفسه كما في صفات أخرى من صفات الكمال ويكون هذا أيضاً من صفات  
نقصه فلا يفيد المدح ( قوله والحق الخ ) أي الحق أن امتناع الشيء لا يمنع المدح بنفيه إذا كان  
من صفات النقص بل الامتناع يدل على كمال المدح فانه إذا كان المنفي من صفات النقص فكذلك كان  
النفي أقوى كان المدح أقوى ألا يرى أنه قد ورد المدح بنفي الشريك والولد في القرآن العظيم مع  
امتناعهما في حق تعالى ( قوله وأما الكسب فيكفيه الخ ) دفع لما سيورد أنكم أثبتتم لأبعد كسب  
الأفعال بالاختيار فنقول لو كان العبد كاسباً لكان عالماً بتفاصيلها ضرورة أن كسب الشيء بالقدرة  
والاختيار لا يكون إلا بعد العلم بذلك الشيء بالتفصيل واللازم باطل والمزوم مثله وحاصل الدفع  
أن الكسب يكفيه القصد والعلم الإجمالي ولا حاجة إلى العلم بتفاصيل المنكسب ولا شك في كون  
العبد عالماً بأفعاله على سبيل الإجمال ( قوله والحاصل أنه فرق بين الخلق والكسب الخ ) يعني  
حاصل الجواب أنه فرق بين الخلق والكسب فإن الخلق يقتضي العلم التفصيلي دون الكسب لأن  
الخلق إفادة الوجود فهو موقوف على العلم التفصيلي لأن الأزيد والانتقص مما أتى به ممكن وكذا  
كل فعل من أفعاله يمكن وقوعه على وجوه مختلفة وأنحاء شتى فتوقع ذلك المعين لأجل القصد  
بخصوصه والقصد إليه بخصوصه موقوف على العلم به كذلك لأن القصد الجزئي لا ينبعث عن العلم  
الكلي كما يشهد به البداهة بخلاف الكسب فانه صرف القدرة والآرادة نحو التقدير من غير أن  
يكون له تأثير في إيجاد فيكفيه العلم الإجمالي هذا ما قبل والحق أن بيان الفرق بين الخلق والكسب  
في اقتضائهما العلم مشكل على أنه على تقدير عامه لا يفيد أنه مستلزماً أن يقولوا أن العلم بالتفصيل إنما  
يشترط في الخلق الكامل وأما في الخلق الناقص الذي يتصف به العباد فيكفيه العلم الإجمالي أقول  
لا إشكال لأن العلم إنما يجب لتوقف تعلق القصد عليه ولا شك أن قصد العبد إنما يتعلق بالفعل  
بوجه عام فبأي وجه يريد العبد يتعلق به العلم أيضاً بخلاف الخلق فانه إعطاء الوجود لأمر جزئي  
فلا يتصور بوجه جزئي لا يتعلق الإرادة به فلا إشكال في الفرق وأما أن الخلق الناقص لا يقتضي  
العلم بوجه جزئي فكارة محضة لأن القصد مالم يتعلق لا يوجد الفعل الاختياري فلا بد من العلم

القصد إلى المنكسب وهو يقتضي العلم التفصيلي به كالخلق بعينه ( قوله مما أتى به ) أي لما أتى به الخلق وكذا الضمير في قوله  
من أفعاله راجع إلى الخالق المدلول عليه بالخلق



(قوله إنما الفرق بينهما الخ) (٢٨٦) أي يجب في الخلق الكامل الاشتغال على المصالح والحكم دون الخلق الناقص

ولا يعد أن يجعل عنواناً  
الناقص والكامل مشعرين  
بتلك (قوله ولذا) أي  
ولأن العلم بالعلم ضروري  
بعد التوجه قبل أن العلم  
الضروري قد يكون تابعاً  
للعلم النظري مع أن كون  
النظري مكتسباً من  
الضروري يقتضي أن يكون  
النظري تابعاً للضروري  
(قوله والا لزم التسلسل  
في الإيقاعات) لأن الموجود  
في الخارج إما واجب أو  
ممكن ولا شبهة في أن ذلك  
الأحداث والإيقاعات ليس  
واجباً فيكون ممكنات والممكن  
الموجود لا بد له من علة  
والأحداث المتعلقة بهذا  
الأحداث أيضاً كذلك  
وهكذا فيلزم التسلسل  
(قوله إضافة المصدر إلى  
ضمير الخطاب) لأن ما  
تعملون في قوة عملكم  
فالمصدر وإضافته حكيم  
فهو المراد بإضافة المصدر  
فاندفع ما قيل ليس في  
الآية إضافة حتى يتصور  
حملها بمعنى المقام على  
الاستقراق (قوله قلها  
ومشوعة في الأصل للعهد)  
لأنه أن يقول لم لا يراد  
بها المعمول الخصوصي المتنازع فيه للترتب على العمل سواء  
كان مصدراً أو حاصله فلا تخرج الإضافة حينئذ  
عن أصل وصفها وبمعنى المقصود أيضاً

بوجه جزئي في الإيجاد سواء كان ناقصاً أو كاملاً إنما الفرق بينهما في اشتغال الحكم والمصالح فتدبر  
والله الموفق (قوله وبه يدفع ما يقال الخ) أي وبما ذكرنا من أنه لا شعور بتفاصيل الأفعال في  
حال المباشرة مع أن العلم بالعلم بعد التوجه ضروري ولذا قيل أنه علم ضروري يتبع النظرى اندفع  
ما قيل يجوز أن يكون العبد عالماً بتفاصيل أفعاله ولا يكون له العلم بعمده أو يجوز أن يكون له شعور  
وعلم بذلك التفصيل ولا يبقى زماناً طويلاً ووجه دفع الأول أن العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات  
وهنا ليس كذلك ووجه دفع الثاني أنه لا علم له حال المباشرة أيضاً فإن الحركه أصعب يتأمل في  
تفصيل أجزائه عند الحركة ولا يشعر به فلا يكون شعوراً بالتفاصيل ولا بحركة الأجزاء وإنكار  
ذلك مكابرة (قوله ينبغي أن يجعل هذا المصدر) أي ينبغي أن يجعل المصدر بمعنى المفعول أعني  
المعمول ليصح تعلق الخلق به لأن المعنى المصدري أعني الإيقاعات والأحداث أمر اعتباري لا تحقق  
له في الخارج والا لزم التسلسل في الإيقاعات فلا يكون متعلقاً للخلق ثم ينبغي حمل إضافة المصدر إلى  
ضمير الخطاب على الاستقراء بمعونة المقام لأن المقام مقام التمدح وإن كان أصل الإضافة للعهد على  
ما بين في موضعه إذ لو لم يجعل على الاستقراء لم يتم المقصود إذ لا شك أن المعمول يصدق على  
مثل السرير بالنسبة إلى التجار أعني ما يتعلق به الوقوع إذ يقال للسرير أنه معمول التجار باعتبار أنه  
تعلق به الأفعال والحركات الصادرة عنه حتى صارت معدات لوجوده فعلى تقدير أن لا تكون  
الإضافة للاستقراء يجوز أن يكون المراد ببعض المعمولات أمثال هذا المعمول فلا يتم المقصود وهو  
إثبات أن جميع أفعال العباد ومعمولاتهم مخلوقة له تعالى وإرد على المعزلة إذ لا خلاف لهم في أن  
أمثال هذا المعمول من الجواهر مخلوقة له تعالى لا مدخل للعبد فيها وإنما الخلاف فيما يقع بكسب  
العبد ويستند إليه من الأعراض مثل الصوم والصلاة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك  
قبل الحاجة إلى حمل الإضافة على الاستقراء لأن المراد بالعمل المعمول بمعنى الحاصل بالمصدر وهو  
لا يصدق على مثل السرير فإنه معمول بمعنى ما يتعلق به الوقوع وإطلاق المصدر على المعنى الحاصل  
بالمصدر وإن كان مجازاً من قبيل إطلاق اللازم وإرادة الملزوم إلا أنه كثير الوقوع في كلامهم بحيث  
يفهم بلا قرينة تدل عليه فبمعنى المقصود بلا ريبه قلت لا يتم المقصود على هذا التقدير أيضاً إذ المقصود  
أن جميع الأفعال سواء كانت على سبيل المباشرة أو التوليد مخلوقة له تعالى أولاً وبالذات والمعمول  
على هذا المعنى لا يشمل المتولدات كحركة المفتاح المتولد من حركة اليد وهو ظاهر فلا بد من أن  
يراد بالمعمول ما يتعلق به العمل بمعنى ترتبه عليه وبحمل الإضافة على الاستقراق فيشمل أفعال المباشرة  
والتوليد وما يتعلق به العمل على سبيل الوقوع عليه وبمعنى المقصود كما لا يخفى (قوله وأما الموصولة)  
يعني أن ما إذا حمل على ما الموصولة فلا حاجة إلى إرادة الاستقراق بمعونة المقام لأن لفظة ما عامة  
موضوعة للاستقراق فالمعنى والله خلقكم وجميع ما تعملون بخلاف الإضافة قلها موضوعة في  
الأصل للعهد إذ هو الأصل في التعريف فلا بد في إرادة الاستقراق هنا من استعانة المقام (قوله  
وبالحكمة حذف الضمير أقل الخ) أي حاصل الكلام أن حذف الضمير العائد إلى الموصول أقل  
تكلفاً بخلاف جعل ما مصدريه فترجيح الشارح ما المصدريه بأنه لا يحتاج فيه إلى حذف الضمير

بها المعمول الخصوصي المتنازع فيه للترتب على العمل سواء كان مصدراً أو حاصله فلا تخرج الإضافة حينئذ  
عن أصل وصفها وبمعنى المقصود أيضاً



(قوله غرض الشارح) أي من قوله ثلثاً يحتاج إلى حذف الضير (قوله كيف الخ) أي كيف يصح التخصيص المذكوران والتخصيص مشروط بوجود المصحح وهو القرينة وارتفاع المانع الذي هو القرينة على الإطلاق وكلا الأمرين متفقان فاشارة إلى انتفاء الأول بقوله إذ لا قرينة تدل على التخصيص وإلى انتفاء الثاني بقوله (٢٨٧) وجعل الخلق المتعدي الخ

(قوله في مقام المدح) هذا خلاف ظاهر كلام المحنى الخيالي إذ الظاهر أن هذا المقام إشارة إلى ما ذكره من كون الخلق مناطاً لاستحقاق العبادة فيكون هذا معاً لما ذكره الشارح رحمه الله سابقاً من كون قوله تعالى أفمن يخلق كمن لا يخلق في مقام كون الخلقية مناطاً لاستحقاق العبادة (قوله المذكورة بقوله الخ) أي ذكر أحياناً حكماً (قوله باعتبار الخلية) أي لا باعتبار القاعدية حتى يشترط فيه التأثير والاختيار (قوله قبل هذا الخ) هو اعتراض على الجواز الأول (قوله هذا الجواب) يعني به الجواز الثاني (قوله ولما لم يتوقف الخ) كان الأظهر أن يقول ولما اشتمل خطاب التكوين على أعظم القوائد وهو الوجود لم يتوقف على الفهم فجاء تعلقه بالمعذور (قوله تمثيلاً الخ) يعني أنه استعارة تمثيلية شبيهة

ليس كما ينبغي قبل غرض الشارح مجرد بيان وجه جعل ما مصدرية لا ترجيحاً على الموصولة حتى لا يرد ما ذكر ويمكن أن يقال غرض المحنى أيضاً مجرد بيان ترجيح التوجيه الثاني على الأول لا الرد على الشارح (قوله وقد بوجه الخ) أي قد بوجه من جانب المعزلة هذه الآية بأن المراد بالخلق خلق الجواهر والمعنى أفمن يخلق الجواهر كمن لا يخلقها دون خلق الاعراض والأفعال الحسية وقد بوجه أيضاً بأن المراد الخلق بلا آلة ومباشرة أسباب وكلاهما خلاف الظاهر إذ لا قرينة تدل على التخصيص كيف وجعل الخلق المتعدي منزلة لا منزلة اللازم بحذف المفعول يدل على أن المراد أن من اتصف بالخلق مطلقاً ليس كمن لا يتصف بالخلق (قوله ويمنعون كون الخلق الخ) يعني أن المعزلة لا يثبتون الشريك في وجوب الوجود واستحقاق العبادة ويمنعون كون الخلق مطلقاً مناطاً لاستحقاق العبادة بل مناطه خلق الجواهر والخلق الذي يكون بلا آلات وأسباب ويمنعون ورود الآية السابقة أعني قوله تعالى «أفمن يخلق كمن لا يخلق» في مقام المدح (قوله وهي أن المكلف به أمر اختياري البتة) لأنه إذا كان الكل يخلق الله تعالى تكون الأفعال الصادرة عنه بمنزلة أفعال الجمادات ولا يكون له اختيار فيها فلا يكون المكلف به اختيارياً واللازم باطل إذ قد انفقوا على أن ما وقع به التكليف اختياري البتة وإن اختلفوا في أنه هل يجوز التكليف بما لا يطاق أم لا (قوله يجوز أن يمدح الخ) حاصله أنا لا نسلم الشرطية المذكورة بقوله لو لم يكن العبد خالقاً لبطل المدح والذم والثواب والعقاب فإنه يجوز أن يكون المدح والذم باعتبار الخلية وأن يكون ترتب الثواب والعقاب على الأفعال المذكورة ترتباً عادياً مثل ترتب الإحراق على أساس النار وهو تصرف له في خالص حقه فلا يسأل عن لبيها بأن يقال لم ترتب الثواب على هذا الفعل ولم ترتب العقاب على ذلك كما لا يقال لم ترتب الإحراق على أساس النار وقبل هذا إنما يتم لو لم يكن المدح استجبانياً والذم اعتراضياً كما لا يخفى وإنما ترك الشارح هذا الجواب لأنه كما ينفعنا بنفع الجبرية أيضاً فهو علينا لئلا من كل وجه والجواب بآيات الكسب الاختياري هو العمدة فلذا اختاره (قوله فإن الله تعالى أجرى عاده الخ) يعني أن قوله كن حقيقة والله تعالى قد أجرى عادته في تكوين الأشياء بأن يكونها بهذه الكلمة وإن لم يمتنع تكونها بغيرها والمعنى نقول له أحدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الأزلي القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الأصوات لأنه حادث فيحتاج إلى خطاب آخر ويتسلسل ولأنه يستحيل قيام الصوت والحرف بذاته تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على أعظم القوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعذور وإنما قال الشارح لا يبعد لأن أكثر المفسرين ذهبوا إلى أن قوله تعالى كن مجاز عن سرعة الإيجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلاً للغائب أعني تأثير قدرته في المراد بالشاهد أعني أمر المطاع للمطيع

حصول المراد بعد تعلق الإرادة بالأهل ولا امتناع بطاعة المأمور المطيع عقيب أمر المطاع بلا توقف تصوير الحال الغائب بصورة الشاهد فلا بد في كلا الطرفين من ملاحظة أمور متعددة ثم استعمال الكلام الموضوع للمشبه في المشبه به من غير استعارة في مفرداً فكان أصل الكلام هكذا إذا أراد شيئاً فيحصل عقيب دفعة فكأنما يقول له كن فيكون ثم حذف المشبه وأقيم المشبه به مقامه ولما كان الاستعارة التمثيلية البقية ببلاغة القرآن وأدل على كمال قدرته اختارها السيلكون على الاستعارة التحقيقية أفاده الفاضل الكلبو



( قوله في العالم العقلي )  
 أراد به عالم المجردات  
 ذاتا وفعلا المسماة بالعقول  
 النقلة عندهم ( قوله أحدها  
 اللغوي ) بمعنى أعمام الشيء  
 المدرج فيه الحكم والخلق  
 والامر والاعلام والتبيين  
 ( قوله مصطلح الاشاعرة )  
 يعني الإرادة الأزلية  
 المذكورة ( قوله مصطلح  
 الفلاسفة ) يعني مبدءا  
 وجود جميع المخلوقات  
 على الوجه المذكور ( قوله  
 ستة معان ) اخلق في  
 قضاها سبع سموات  
 والامر في وقضي ربك ألا  
 تعبدوا الا إياه والحكم  
 في واقض ما أنت قاض  
 والاعلام والتبيين في وقضينا  
 الى بني اسرائيل الآية  
 وهذه الاربعة كلها لغوية  
 والاثنتان الباقيتان هما  
 المصطلحان المذكوران  
 ومنشأ اثبات الاربعة  
 اللغوية عدم التنبيه لها  
 ذكره الشارح في التلويح  
 من أن المعنى اللغوي ليس  
 الا الأعمام والمذكورات  
 من شعبه وتعاريفه ( قوله  
 عن أصل الاعتراض ) أي  
 الذي ذكره الشارح بقوله  
 لا يقال الخ

في حصول الأمور به من غير توقف وامتناع ولا افتقار الى مزاوله أمر واستعمال آلة وليس ههنا  
 قول ولا كلام وإنما يكون وجود الشيء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة كذا  
 ذكره الشارح العلامة في التلويح ( قوله ويؤيده قوله تعالى \* ففضاها سبع سموات ) قال الشارح  
 في التلويح التحقيق أن القضاء أعمام الشيء أما قولا كما في قوله تعالى \* وقضى ربك ألا تعبد الا  
 إياه \* أي حكم أو فعلا كما في قوله تعالى \* ففضاها سبع سموات \* أي خلقهن وأتفن أمرهن  
 انتهى كلامه فعلم بما ذكر أن ما وقع في شرح العمدة أن القضاء بذكر ويراد به الأمر كما قال الله  
 تعالى \* وقضى ربك ألا تعبدوا الا إياه \* أي أمر ويذكر ويراد به الحكم كما قال الله تعالى \*  
 فاقض ما أنت قاض \* حيث جعل إرادة الأمر معنى مغايرا لإرادة الحكم ليس على ما ينبغي بل الحكم  
 والامر واحد وكذا الاعلام والتبيين كما قيل المراد بالقضاء في قوله تعالى \* وقضينا الى بني اسرائيل  
 في الكتاب لفسدن في الارض \* الاعلام والتبيين اللفظ مرجعا واحدا أعني أعمام الشيء فولا يعبر  
 عنه بحسب مناسبة المقام بواحد منها ( قوله فهي من الصفات الفعلية ) أي إذا كان المراد به الخلق  
 مع زيادة الأحكام يكون من الصفات الفعلية فرجعه اما الى تعلق التكوين أو الى تعلق القدرة عقب  
 الإرادة على ما عرضت فيما سبق ( قوله وفي شرح المواقف ) أن قضاء الله تعالى قال فيه اعلم أن  
 قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو الإرادة الأزلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيها لا يزال وأما عند  
 الفلاسفة فهو عبارة عن علمه بما ينبغي أن يكون الوجود عليه حتى يكون على أحسن النظام واكمل  
 الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية الأزلية التي هي مبدءا لتبطن الموجودات من حيث جعلها على  
 أحسن الوجوه وأكملها انتهى وما وقع في شرح الطوائع للاصفهاني من أن القضاء عبارة عن وجود  
 جميع المخلوقات في النوح المحفوظ وفي الكتاب المبين مجمعة وبجملة على سبيل الإبداع فهو راجع الى  
 تفسير الحكماء وما أخذ منه فإن المراد بالوجود الإجمالي الوجود الظلي للاشياء وباللوح المحفوظ  
 جوهر عقلي مجرد عن المادة في ذاته وفي فعله يقال له العقل في عرف الحكماء وأما قلنا المراد ذلك  
 لأن ما ذكره منقول من شرح الاشارات للمحقق الطوسي حيث قال اعلم أن القضاء عبارة عن وجود  
 جميع الموجودات في العالم العقلي مجمعة على سبيل الإبداع والقدرة عبارة عن وجودها في موادها  
 الخرجية منفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في النزيل في قوله تعالى \* وأن من شيء الا عندنا خزائنه  
 وما ننزله الا بقدر معلوم \* كذا ذكره أبو المعين النسي في حواشيه ويؤيده ما وقع في التلويح حيث  
 قال القضاء في كلام الحكماء عبارة عن وجود المخلوقات وبما ذكرنا في هذه الحاشية وفيما سبق ظهر  
 أن ليس للقضاء ثلاثة معان أحدها اللغوي والثاني مصطلح الاشاعرة والثالث مصطلح الفلاسفة  
 فما قيل أن القضاء ستة معان فهو من قول التدبر فتدبر ( قوله لكن التفسير به ههنا يؤدي الخ ) يعني  
 أعمام بفسر الشارح القضاء بما هو مذكور في شرح المواقف لأنه يؤدي الى زيادة التكرار وكذا  
 تفسيره بالحكم أيضا يؤدي الى التكرار ( قوله قيل عليه انه لا معنى للرضا ) يعني انه لا معنى للرضا  
 بصفة الله تعالى إذ القائل برضى بقضاء الله تعالى لا يريد أنه رضي بصفة من صفاته تعالى بل يريد  
 أنه يقتضي تلك الصفة وهو المنقضي وقد يجاب عن أصل الاعتراض بأن الرضا بالكفر إنما يكون كثيرا  
 إذا كان مع الاستحسان له وعدم الاستقباح بخلاف الرضا بكفر الكافر مع استقباحه قصدا الى



زيادة غوايته كما قال الله تعالى حكاية عن موسى \* ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم \* وفيه ان ذلك اما هو في الرضا بكفر الغير واما الرضا بكفر نفسه فهو كفر مطلقا قال في التنازع خاتمة من رضى بكفر نفسه فقد كفر ومن رضى بكفر غيره فقد اختلف المشايخ فيه والاصح انه لا يكفر بالرضا بكفر غيره ان كان لا يحب الكفر ولا يستحسنه (قوله) وانت خير بان رضا القلب بفعل الله تعالى الخ (يعني ان ما ذكره المعارض من انه لا معنى للرضا بصفة من صفاته تعالى بما لا معنى له اذ تعلق رضا القلب بفعل الله تعالى على تقدير كونه عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام بل بتعلق صفته على تقدير كونه عبارة عن ارادته الازلية بما لا ستر في صفته ولا شك ان الرضا بهما يستلزم الرضا بتعلق تلك الصفة من حيث انه متعلق بضرورة ان الرضا بالفعل وتعلق الصفة لا يتصور الا بالرضا بطرفيه من حيث كونهما متعلقين له فيكون مآل جواب الشارح وما ذكره المعارض بقوله فالصواب الخ واحدا اذ يصير المقضي والرضا انما يجب بالقضاء المستلزم لقرضا بالمقضي من حيث كونه متعلقا له لا بالمقضي من حيث ذاته ولا من سائر الحيات وانما اختار الشارح هذا الطريق ولم يقل الرضا انما يجب بالمقضي من حيث كونه مقضيا لان حيث ذاته لان الرضا بالاول اغنى القضاء هو الاصل والمنشأ لثاني اذ الرضا بالتعلق انما يجب لتعلق الرضا به فان قيل لا فرق بين هذه الصفة وبين غيرها في وجوب الرضا بذاتها وتعلقها بما وجه التخصيص حيث قالوا الرضا بالقضاء واجب واجب بان هذه الصفة لما كان صدور الا لام من آثارها كان مظنة ان يعترض العباد فيها ولم يرضوا بهذه الصفة وتعلقها فادفع هذا التوهم قالوا يجب الرضا بالقضاء (قوله) قالت المعزلة انه تعالى الخ (يعني قالت المعزلة في التنصيص عن لزوم التنصيص والمغلوية بانه تعالى اراد ايمان العباد اختيارا منهم لا جبرا فلا نقص في عدم وقوعه لعدم دلالة على عجزه بخلاف تخلف المراد عن الارادة القسرية فانه نقص مشعر بالعجز كما لا يخفى (قوله) وليس بشيء (أي ما قالت المعزلة في التنصيص ليس بشيء اذ عدم وقوع مراده ولو بالارادة التفويضية نوع نقص ومغلوية ولا أقل من الشناعة حيث لم يقع مراد الملك ووقع مرادات العبيد والخدم كذا في شرح المقاصد (قوله) قيل لا يفهم من الارادة الخ (أي قيل في التنصيص عن لزوم التنصيص والشناعة على المعزلة انه لا يفهم من ارادته تعالى ايمان العباد رغبة واختيارا الا الرضا به فتوهم بتخلف المراد به عن الارادة التفويضية قول بتخلف المرضي عن الرضا وهو مذهب أهل السنة والجماعة فكما لا يلزمهم النقص والشناعة كذلك لا يلزم المعزلة أيضا (قوله) وهو كلام الخ (أي ما قيل كلام ليس له معنى محصل لان ذلك اما يفيد لو كان الرضا عندنا ما هو عند المعزلة وليس كذلك فان الرضا عند المعزلة هو الارادة مطلقا من غير قيد بعدم الاعتراض قال قول بتخلف المرضي عن الرضا عند قول بتخلف المراد عن الارادة فيلزمهم النقص والشناعة بخلاف الرضا عندنا فانه الارادة مع ترك الاعتراض أو نفس التركة فلا يلزم من القول بتخلفه عن المرضي تخلف المراد عن الارادة فانه امر قد يجمع تعلق الارادة كما في ايمان المؤمن وقد لا يجمع كما في كفر الكافر فانه تعلق به الارادة دون الرضا ولا يلزم من تخلفه عن المرضي نقص وشناعة في ذاته نعم تخلف المراد عن الارادة نقص عندنا لكن الرضا لا يستلزمه كما لا يخفى وكذا لا يفيد ما قاله الفاضل المحتج من أن المعزلة أن يقولوا ان الارادة

المرضى به الذي لا يؤدي الى التكفر بكفر الغير لا كفر نفسه (قوله) بتعلق تلك الصفة (أي اراد بالصفة الامر المعنوي الذي ينسب اليه تعالى فيشمل الفعل مع الاحكام وتعلق الارادة الازلية اذ التعلق هو لها أو اراد بالصفة الارادة الازلية اذ المتعلق لتعلقها متعلق لها أيضا بواسطة وترك حيثئذ بيان المتعلق للفعل مع الاحكام حالة على المقايسة وعلمنا به من سابق الكلام (قوله) وبطرفيه (أي بطرفي كل واحد من الفعل وتعلق الصفة وكذا ضمير له الآتي (قوله) ولا من سائر الحيات (أي مثل كونه صفة للعبد وقائما به (قوله) بذاتها (أي ان كان عبارة عن الفعل (قوله) وتعلقها (أي ان كان عبارة عن الصفة الازلية كما مر لكن هذا التعميم انما يكون فيما يتصور فيه الامران كالتيكون لافي نحو القدرة اذ الرضا فيه انما يتصور بالرضا بتعلقها لا بذاتها وهو ظاهر



قوله لا يخفى انه لا يظهر الخ ) فيه انه لما كان هذا النظام المشاهد أبدع الحكماء دون المعزلة لزم أن يكون العباد مضطرين في أفعالهم عند الحكماء ( ٢٩٠ ) دون المعزلة مع انه يجوز عند بعض المعزلة خروج أفعال العباد من

لقوة الى الفعل بتأثير قدرتهم مع باقي الشرائط بمجرد الرجحان الغير البالغ جد الوجوب وعند البعض بالبالغ حد الوجوب فلا تنافي بين ما نقله المولى الخياي وبين ما نقله صاحب قواعد العقائد كما لا يخفى أفاده الفاضل الكتبوى ( قوله ولذا الخ ) أي لاجل ثبوت الاختيار بالنظر الى ذات قدرة العبد مع قطع النظر عن تمام الشرائط وثبوت الإيجاب مع تمامها عند الحكماء والمعزلة ترى العلماء يسوون بين المذهبين فبعضهم يثبت له الإيجاب نظراً الى تمام الشرائط كالغزالي وبعضهم يثبت له الاختيار نظراً الى الذات كالفوشجي في شرحه الجديد للتجريد ( قوله هذا ) أي كون المؤثر في فعل العبد قدرة العبد بالإيجاب بأن يوجب الله للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجيان وجود المقدور ( قوله وان تساهلوا الخ ) حيث نسبوا المعلولات

التفويضية مع الامر والنهي ولا شك أن مخالفة الامر والنهي لا يستلزم نقصه ولا مغلوبته اجماعاً لان ذلك انما يتم لو كان معنى الامر عندهم مافسر به القوم من طلب المأمور به سواء كان مراداً أولاً وليس كذلك فان الامر عندهم هو الارادة فتختلف المأمور عن الامر فتختلف المراد عن الارادة فببعضهم النفس والمغلوبية بلا ريب ( قوله أو بلا تأثير لقدرته ) فهو مذهب الاشعري فان الله تعالى أجرى عادته بأن العبد اذا صرف قدرته وارادته الى الفعل أوجده عقيب ذلك من غير أن يكون لقدرته وارادته تأثير في وجوده فذلك الفعل مخلوق الله ومكسوب العبد وسيجيء بتحقيقه ان شاء الله تعالى ( قوله أو قدرة العبد فقط بلا إيجاب الخ ) ولا يخفى انه لا يظهر مما ذكره فرق بين مذهب الحكماء ومذهب المعزلة لان عدم الإيجاب والاضطرار انما هو بالنسبة الى نفس القدرة وانما مع تمام الشرائط من الارادة وغيرها فليس الا بالإيجاب والاضطرار وهو لا ينافي الاختيار بالنسبة الى ذاته ولذا قال في قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعزلة ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة وهما يوجيان وجود المقدور وقال في الشرح الجديد للتجريد ومذهب الحكماء والمعزلة الى أنها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا إيجاب بل باختيار نعم فرق بين المذهبين باعتبار ان خلق الارادة والقدرة في العبد عند المعزلة على سبيل الاختيار وعند الفلاسفة بالإيجاب ( قوله وهو مذهب الفلاسفة ) هذا مبني على ظاهر كلام الحكماء فان تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل الحوادث كلها وان المراتب شروط معدة لا قاضية المبدأ على ما صرح في شرح الاشارات حيث قال ان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق وان تساهلوا في مقالاتهم وما نقل عن افلاطون من أن العالم كرة والارض مركزه والافلاك قسي والحوادث سهام والانسان هدف والله تعالى الراعي فأين المفريشمر بذلك كذا ذكره المحقق الدواني في بعض تصانيفه ( قوله والمروى عن امام الحرمين الخ ) قال في شرح المقاصد هذا القول من الامام وان اشهر في الكتب الا انه خلاف ما صرح به في الارشاد وغيره حيث قال ان الخالق هو الله تعالى لا خالق سواه وان الحوادث كلها جادة بقدرة تعالى من غير فرق بين ما تعلق بقدرة العباد وما لا يتعلق ( قوله أو مجموع القدرتين الخ ) أي قدرة الله وقدرة العبد على ان يتعلق المجموع بالفعل نفسه وبؤثر في أصل الفعل بمعنى ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير فاذا انضمت اليه قدرة الله تعالى صارت مستقلة بتوسط هذه الاعانة وهذا أقرب من الحق وان اشهر في الكتب انه جعل كلا منهما مؤثراً تاماً وجوز اجتماع المؤثرين على أثر واحد فانه باطل صريحاً ( قوله بأن يجعله موصوفاً الخ ) كما في لطم اليتيم تأدياً وايداء فان ذات اللطم واقعة بقدرة تعالى وكونه طاعة على الاول ومنصبة على الثاني بقدرة العبد والظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة والمعصية والالزم عليه ما لزم على المعزلة بل أراد ان للقدرة مدخلا في ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة ومعصية كذا ذكره المحقق الدواني ويرد على مذهب ان هذه الصفات أمور

التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية ( قوله ما لزم على المعزلة ) من تعدد الخالق وعدم كونه تعالى اعتبارية خالقاً لكل شئ جواهره واعراضه ( قوله ويرد على مذهب الخ ) هذا مدفوع بأن كون الفعل طاعة أو معصية كما في لطم اليتيم انما هو بالية والارادة وتلك الارادة الجزئية مقدورة للعبد اولاً وبواسطة كون الفعل طاعة أو معصية وهذا بعينه مذهب اليه الماريدية



فلا اشكال على مذهبه ( قوله وكذا على القاضي الخ ) فيه ان الرد عليه انما يتم لو لم تكن الارادة الجزئية السابقة على الفعل مداراً لا يجاز الله تعالى ذلك الفعل اذ القول بتأثير القدرة في وصف الفعل ( ٢٩١ ) لا ينافي ان يكون صرف الارادة

مداراً لخلق الله تعالى الفعل واذا كفى مجرد المدارية في نسبة الفعل الى الاختيار فمع التأثير في الوصف بالطريق الاولى لا يقال الكلام في القدرة لا في الارادة لا نأقول الاختيار كما يحكي بمعنى القدرة يحكي بمعنى الارادة الجزئية فليحمل في كلام المتصنف على الثاني ولو سلم فان للعبد قدرة على طرفي الارادة اعني ارادة الفعل وازادة الترك فالقدرة ليست مختصة بافعال الجوارح بل شاملة لافعال القلوب كما في الايمان المقصور تأمل ( قوله فلو كانت مسبوبة بالارادة الخ ) قال الفاضل الكلبوي اقول لما لم تكن ذوات الممكنات مقتضية لشي من الوجود والعدم ولا أولى به كان كل من وجودها وعدمها لعل خارجة وقد قالوا ان علته الوجود هي ارادة واجب الوجود وعلة العدم عدم ارادته الوجود ولا شك انه تعالى مختار في كل من الارادة وعدمها

اعتبارية يلزم فعل العبد باعتبار موافقته لما أمر الله سبحانه وتعالى أو مخالفته له فلا وجه لجعله أثر القدرة ( قوله والمقصود الخ ) يعني ان المقصود في قوله وللعباد الخ لا يصدق الا على هذين المذهبين فان قوله للعباد افعال رد على الجبرية اذ لا فعل لهم عندهم وكذا على القاضي اذ للعباد عنده اوصاف الافعال لا أنفسها وقوله اختبارية رد على الحكم حيث قال فعل العبد بقدرته بايجاب واضطرار وانما الرد على المعزلة فقد سبق ولذا لم يشر اليه هنا ( قوله الا ان بعض الأدلة لا يجري الخ ) وهو قوله ولانه لو لم يكن للعبد فعل لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله ( قوله وأما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب ) فغية نظر مراد كره وهو ان ترتب الثواب والعقاب أمر عادي كترتب الاحراق عقب ماس النار فكما لا يقال لم ترتب الاحراق على ماسه كذلك لا يقال لم ترتب على هذا الفعل الثواب وعلى ذلك العقاب ( قوله وقد ورد أيضاً على الجبرية الخ ) أي كما ورد على الجبرية بعدم صحة التكليف برد بعدم فائدة التكليف والسعوى والبغى والتأديب لان فائدة التكليف طلب الفعل أو الترك ولما لم يكن من شأن العبد الفعل صار التكليف بلا فائدة ولا برد هذا على الاشعري بأن يقال لو لم يكن لقدرة العبد تأثير في الافعال لم يقد التكليف لجواز أن يكون ذلك التكليف داعياً لاختياره الفعل وصرف القدرة والارادة اليه ليرتب عليه خلق الله تعالى ذلك الفعل ترتباً عادياً وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الداعي يصير الفعل طاعة اذا وافق مادعاه الشرع أو معصية اذا خالفه ويصير علامة الثواب والعقاب ( قوله هذا بيان الجبر وعدم التمكن الخ ) مقصوده دفع لما يورد من أن هذا السؤال والجواب قد سبقا حيث قال فان قيل فيكون الكافر مجبوراً في كفره الخ فهذا تكرار محض وحاصل الدفع ان هذا بيان للجبر بالنسبة الى كل ما يمكن من العبد من الفعل والترك حيث عزم وقال اما ان يتعلق بوجود الفعل أو بعدمه وما مر من قوله فان قيل بالنسبة الى الافعال الصادرة عنه فقط حيث خصص الاعتراض بالنسبة الى الكفر والفسق مع انه قد فصل في السؤال والجواب هنا بإيراد السؤال الثاني مع الجواب عنه بالحل والنقض ما لم يفصل في ذلك المقام فلا تكرار واعلم ان جعل الكفر والفسق من الافعال الموجودة اما مبني على العرف أو المراد الموجودات في العبد بمعنى اتصافه بها في الخارج لا وجودها في أنفسها والا فلهما أمران عديان لا نحقق لهما في الخارج ( قوله وهكذا في الامتناع ) بأن يقال ما علم الله تعالى وأراد عدمه يمتنع اذ لو لم يمتنع لحاز وقوعه فليزوم انقلاب علمه تعالى جهلاً ومخلف المراد عن ارادته تعالى ( قوله وانت خير بأن الإعدام الازلية الخ ) يعني ان نعسم ارادة الله تعالى ليس الا بالنسبة الى الموجودات لان اعدام الحوادث ازيلية فلو كانت مسبوبة بالارادة لكانت حادثة لان أثر الارادة حادث على ما هو المقرر المتفق عليه بين الجمهور فتعسم الشارح الارادة بالنسبة الى جميع الممكنات محل بحث ويؤيده ما في شرح المواقف لعدم ليس أثراً يجفولاً للقادر كالوجود بل معنى استناده اليه انه لم يتعلق مشيئة بالفعل فلم يوجد الفعل لان اسناد العدم الى القادر يقتضي حدونه كما في الوجود فليزوم أن لا يكون عدم العالم ازيلياً وأما الجواب بأننا لانعلم كون أثر الارادة

فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى أراد في الازل عدم شيء بعدم ارادة وجوده وما قالوا ان أثر التفاعل المختار طاعت بالضرورة قائماً هو في الأثر الموجود لا في المعدوم بل الشارح به على ان عدم ارادة شيء من الوجود والعدم انما يتصور منا لاسن علام الغيوب



لانه اما ان يريد الوجود أو العدم فليتأمل اه ( قوله لان الارادة ) متفرعة عن علمه تعالى الخ العلم الذي تفرع عنه الارادة هو العلم التصوري لا التصديقي ( ٢٩٢ ) والا لزم الدور الباطل اذ الوقوع تابع للارادة قطعاً وقد سبق ان العلم التصديقي

بالوقوع تابع للوقوع والوقوع تابع للارادة ولو كانت الارادة تابعة للعلم التصديقي بالوقوع لزم كون العلم التصديقي تابعا لنفسه وهو دور باطل فالصواب هنا الاقتصار على قوله لان الارادة لازلية تابعة لاختيار العبد في نفسه الا ان يقال مراده انما أراد الله فعل العبد أو تركه دون ضده لانه تعالى يعلم في الازل ان العبد يختاره فيما لا يزال فالارادة الازلية كما تتبع العلم التصوري المتعلق بذلك الفعل أو الترك هي تابعة للعلم التصديقي بوقوعه أيضاً فلا اشكال ( قوله هذا لا يثبت الايجاب الخ ) قال بعض المحققين أقول غاية ما ثبت بذلك هو الضرورة بشرط المحمول وهو لا يثبت في الاختيار الا ترى أن الله تعالى بشرط كونه خالفاً خالق بالضرورة والا لاجتماع التقيضان وذلك لان العلم التصديقي للواجب تعالى يستحيل تعلقه بخلاف الواقع لانه جهل فهو انما يتعلق بالواقع بشرط كونه واقعاً بناء على ان تعلقه بشروط بالوقوع فتقول لو لم يقع معلوم الله تعالى لكان علمه جهلاً بمنزلة وهذا ان تقول لو لم يقع الواقع لزم ذلك غاية ما لزم ضرورة وقوع الواقع بشرط كونه واقعاً وهي ضرورة بشرط المحمول وهي لا توجب كون الفاعل موجبا ولذا قضى الدليل المذكور بافعال الباري تعالى ولعل مراده هذا الخشي من الاستلزام هو الضرورة بشرط المحمول فتأمل اه

حادثاً البتة لجواز تقدم القصد على العدم كتقدم الایجاد على الوجود على ما مر ولو سلم فيجوز تعميم الارادة بالعدم حتى يشمل ابقاء الشيء على العدم فليس يحسد لان المنع الاول وان كان مخلصاً عن هذا الاعتراض لكنه يهدم الاستدلال بكونه تعالى قاعلاً مختاراً على كون العالم حادثاً وأما الثاني فلان بقاء الشيء على العدم ليس الا انضافه بالعدم في الزمان الثاني بلا أمر زائد واذا لم يكن العدم صالحاً لان يكون أثراً قسبته الى جميع الازمنة على السواء بل الحق ان بقاء الشيء على العدم مستند الى بقاء عدم ميثبة الفعل كما لا يخفى وغاية ما ينكلف أن يقال أن عدم الاشياء كوجودها مرتبط بآرادته الا أن ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها ولا نعتي يتعلق الارادة بالعدم الا أن يقتضي الارادة العدم باعتبار عدمها ( قوله ولذا وقع في الحديث ) فانه أسند عدم الفعل الى عدم الميثبة لا الى ميثبة العدم كذا قل عنه ( قوله والا يمتنع الخ ) أي وان لم يتعلق الارادة بالوجود بمتنع وجوده لان الارادة علة الوجود وعدم العلة علة عدم المعلول ومن هنا ظهر وجه آخر لعدم كون العدم أثر الارادة لانه لو كان الارادة علة له وعدم الارادة أيضاً علة له يلزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد ( قوله والمعتزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة الخ ) يعني ان المعتزلة لما قالوا ان تخلف المراد عن ارادته تعالى اذا كانت متعلقة بفعل غيره جائز لانه ارادة تفويضية يجوز تخلف المراد عنها عندهم من غير قصص على ما مر لم يتوجه السؤال عليهم بأن تعميم ارادة الله تعالى بأفعال العباد يستلزم الجبر لانهم يقولون لانهم انما اذا تعلقت الارادة بالوجود يجب والا يمتنع بل يمكن وجوده وعدمه لان التخلف ممكن نعم رد على أكثرهم السؤال بتعميم علمه تعالى فان تخلف المعلوم عنه يستلزم الجهل وهو قصص وانما قيدنا بالاكثر لان أبا الحسين وان قال بتعميم العلم لكنه يقول انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها فتعده لا يتصور الجبر بالنسبة الى العلم أيضاً ( قوله قد يمنع هذه المقدمة الخ ) أي كما يمنع منافاة كون الفعل الاختياري واجباً أو متممناً للاختيار كذلك يمنع نفس جعل تعلق العلم والارادة بفعله الاختياري واجباً أو متممناً لان العلم تابع للمعلوم بمعنى ان الأصل في المطابقة المعلوم والعلم ظن وحكاية عنه فانه انكشف الشيء على ما هو عليه في حد ذاته الا ترى ان صورة الفرس انما يكون علماً اذا كان مطابقاً له حتى لو خالفه بوجه ما لم يكن علماً بل جهلاً فعلم انه لا مدخل للعلم في جهل الفعل واجباً وسلب القدرة والاختيار عن قاعله وكذلك ليس للارادة أيضاً مدخل في سلب الاختيار لان الارادة متفرعة عن علمه تعالى وتابعة له والعلم تابع للمعلوم الذي صدر عن العبد بالاختيار فهي أيضاً تابعة لاختيار العبد فلا يكون موجبا للفعل وأما قولهم والا لجواز انقلاب علمه تعالى جهلاً وتخلف المراد عن الارادة قلنا هذا لا يثبت الايجاب بل الاستلزام والفرق ظاهر ( قوله فلا يكون فعل العبد حركة الجماد الخ ) أي اذا كان الوجوب أو الامتناع بتوسط الاختيار محققاً للاختيار في نفس الفعل لا يكون ذلك الفعل حركة الجماد الذي لا مدخل لاختياره فيه أصلاً وهو المقصود هنا لان المقصود نفي الجبر في أفعاله الذي يدعيه الجبرية

يتعلق بالواقع بشرط كونه واقعاً بناء على ان تعلقه بشروط بالوقوع فتقول لو لم يقع معلوم الله تعالى لكان علمه جهلاً بمنزلة وهذا ان تقول لو لم يقع الواقع لزم ذلك غاية ما لزم ضرورة وقوع الواقع بشرط كونه واقعاً وهي ضرورة بشرط المحمول وهي لا توجب كون الفاعل موجبا ولذا قضى الدليل المذكور بافعال الباري تعالى ولعل مراده هذا الخشي من الاستلزام هو الضرورة بشرط المحمول فتأمل اه



(قوله وأما الناهيون إلى مذهب الاستاذ الخ) لا يخفى أن الإرادة الصالحة لأن تتعلق بكل من الجانبين هي المسماة بالإرادة الكلية ولا نزاع لاحد في كونها مخلوقة لله تعالى بلا اختيار من العبد ولا في كونها (٢٩٣) من حيث هي غير صالحة لترجيح

جانب معين من الفعل والترك بل المرجح هو تعلق تلك الإرادة وصرفها إلى جانب معين وذلك الصرف هو المسمى بالإرادة الجزئية ومراد الأشعري أن هذه الإرادة الجزئية ليست من العبد كالكلية بل هي أيضاً من الله تعالى ولذا لم يلزم الجبر المتوسط وأما الجبر اللازم في الإرادة الكلية فيقول به المعزلة أيضاً بل جميع الفرق ولا كلام هنا يتعلق بذلك وأما الكلام في الجبر من حيث الإرادة الجزئية فالصواب أن يقول وأما الناهيون إلى مذهب الاستاذ والقاضي فلهم أن يقولوا ما ليس من العبد هو الإرادة الكلية لا الجزئية ولا يلزم إيجاد العباد بعض الموجودات لأن الجزئية لكونها عبارة عن تعلق الإرادة الكلية بجانب معين هي من مقولة الإضافة وهي من الأمور الاعتبارية أو من فيل الاحوال المتوسطة بين الموجود والمعدوم كما قاله الصدر في التوضيح حينئذ

وهذا القدر كاف له وأما الكلام في أن ذلك الاختيار ليس فعل العبد لأنه لا يوجد شيئاً على ما هو عليه رأى أهل الحق فيكون مخلوق الله تعالى فيلزم الجبر قال الشيخ الأشعري يسلمه ويقول العبد مجبور على الاختيار فإنه محل الإرادة التي أحدثت فيه جبراً وهو جبر متوسط لا يستلزم الجبر في الأفعال على ما ينبغي تحقيقه وأما الناهيون إلى مذهب الاستاذ فلم يصرحوا بلزومه ولا بعدمه لكن لهم أن يقولوا أن كون الاختيار مخلوق الله تعالى لا يستلزم الجبر لأن الاختيار الذي هو مخلوق له تعالى بمعنى الإرادة وهي صفة من شأنها أن تتعلق بكل من الطرفين الفعل والترك من غير داع ومرجح كما في قدح العطشان فكونه من الله تعالى لا يستلزم الجبر في الأفعال لأن إعطاء صفة من حيث كونها صفة ليس جبراً إنما يقال الجبر بالنسبة إلى الأفعال وإعطاء الإرادة لا يستلزم شيئاً منها ألا يرى أن صدور إرادته تعالى من ذاته تعالى بطريق الإيجاب من غير شائبة الاختيار لا ينافي كونه قاعلاً مختاراً بالاتفاق فكذلك صدور إرادة العبد من ذاته تعالى أيضاً لا يستلزم الجبر ولا ينافي كونه مختاراً إذ لا فرق بينهما في عدم كون كل منهما باختيار صاحبه نعم لو كان الاختيار بمعنى الإرادة المتعلقة بأحد الطرفين أو الإرادة التابعة للداعي من الله تعالى لزم الجبر لعدم التمكن حينئذ على أحد طرفي الفعل إما مطلقاً أو عند وجود الداعي لكنه ليس كذلك وهذا ولا يخفى عليك أن ما ذكره إنما يدل على عدم كونه مجبوراً في الأفعال الصادرة بنوسط الاختيار وأما في نفس الاختيار فهو مضطر ومجبور قطعاً كما أنه تعالى موجب بالنسبة إلى الإرادة وغيرها من الصفات وإن كان مختاراً بالنسبة إلى الأفعال الصادرة بنوسطها والشيخ الأشعري إنما يقول بكونه مجبوراً في الاختيار لا في الأفعال الصادرة بنوسطه تأمل (قوله توجيه النقض بالعلم ظاهر) بأن يقال ما علم الله تعالى وجوده في الازل يجب وما علم عدمه يمتنع فلا يكون الأفعال الصادرة عنه فيما لا يزال اختيارية مع أنها اختيارية بالاتفاق من المتخاصمين (قوله وأما بالإرادة فبني الخ) أي النقض بإرادته تعالى مبنى على أن تعلقات الإرادة أزيله فيقال ما أراد الله تعالى في الازل وجوده يجب والامتنع فلا يكون له اختيار في الأفعال الصادرة عنه فيما لا يزال أما إذا كانت حادثة فلا يتم إذ لا يكون للإرادة تعلق سابق على وجود الأشياء به يجب أو يمتنع قال الفاضل الحلبي أن النقض وارد لو كان تعلقاتها حادثة بأن يقال أن تعلقت بإيجاد شيء فيما لا يزال يجب وجوده والامتنع وجوده فيبطل الاختيار وفيه بحث لأن هذا الوجوب بالاختيار حين الإيجاد وهو لا ينافي الاختيار لتحقق التمكن على الفعل والترك قبل الإيجاد وإنما الثاني له الوجوب الحاصل قبل الإيجاد كالحاصل من تعلق الإرادة في الازل وهو ظاهر (قوله وقد يجاب بأن الاختيار الخ) حاصل الجواب أن الاختيار عبارة عن التمكن عن إرادة الضد حال إرادة الشيء لا بعينه فالوجوب الحاصل بعد إرادته لا ينافي الاختيار وهذا حاصل في ذاته تعالى بالنسبة إلى الإرادة لأنه كان يمكن في الازل أن يتعلق إرادة الله بكل من الطرفين على سبيل البديل وكذا بالنسبة إلى العلم أيضاً لأنه ليس قبل تعلق إرادته تعالى تعلق علم موجب لتعلق الإرادة لأن تعلقاتها أزيلت ولا يتصور القبلية والبعدية في الازل بخلاف إرادة العبد فإن تعلقاتها متأخر عن تعلق علمه

لا يلزمها الجبر لا محضاً ولا متوسطاً وبهذا عرفت ما في كلام هذا الحنفى من التطويل بلا طائل ويمكن حمل كلام الحياطي على ما ذكرنا فتأمل



( قوله بان المرجح الموجب في أفعاله تعالى هو ارادته المستندة الى ذاته الخ ) والسري في ذلك ان ما كان بتأثير الغير وإيجاده بلا اختيار للتأثر يكون جبراً وما ( ٢٩٤ ) لا يكون بتأثير الغير بل من ذاته وان لم يكن فيه اختيار لا يكون

جبراً بل هو إيجاب فقط وكلمة ما في قوله بخلاف ما في أفعال العباد عبارة عن المرجح الموجب لكن ينبغي ان يعلم ان القول بان المرجح في أفعال العباد هو ارادة الله تعالى مبني على السؤال الذي ذكره الشارح بقوله فان قيل فيكون فعله الاختياري واجباً أو محتتماً لا على التحقيق من ان المرجح الموجب في أفعال العباد ارادتهم ( قوله فيلزم الجبر فيه ) أي في فعل العبد الدال عليه الأفعال دلالة الجمع على المفرد ( قوله فانما متبوعة لتعلق علمه تعالى الخ ) حاصل كلامه ان ههنا قياس مساواة يثبت بهما كون ارادة العبد متبوعة لتعلق علمه تعالى و ارادته أي موقوفة عليهما لتعلقهما هكذا تعلق علمه تعالى و ارادته موقوف على نفس العلم والارادة له تعالى اذ ما لم يوجد الشيء لم يوجد تعلقه ونفسهما موقوف على تعلق ارادة العبد ثم نجعل هذه النتيجة صغرى لقولنا

تعالى و ارادته الازلية فيتحقق الوجوب أو الامتناع قبله فلا يكون له التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة وقد يجاب عن النقص بالارادة بان المرجح الموجب في أفعاله تعالى هو ارادته المستندة الى ذاته تعالى بطريق الإيجاب بخلاف ما في أفعال العبد فانه بارادة الله تعالى فيلزم الجبر فيه قطعاً ( قوله تأمل ) نقل عنه لعل وجه التأمل ان معنى الإيجاب على ما ذكرتم هو عدم التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة بان يكون تعلقها مضرعاً على شيء تابعا له ان وجد وجد والا فلا وهذا انما يستدعي التعليل الذاتية لا الزمانية فالإيجاب بهذا المعنى حاصل في ذاته تعالى لان تعلق العلم وان لم يكن مقدماً على تعلق الارادة بالزمان لسكنه مقدم عليه بالذات فان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم ومنفرد عليه فيتحقق وجوب الفعل و امتناعه قبل تعلق الارادة قبلية ذاتية بخلاف ارادة العبد فانما متبوعة لتعلق علمه تعالى و ارادته ضرورة توقفها على تعلقها بطريق جري العادة وان كان تعلق ارادة العبد متأخراً عن تعلقها بالزمان فلا يلزم الإيجاب وسلب القدرة والاختيار ( قوله أي بالدوران والترتب المحض الخ ) دفع لما يتوهم من ظاهر العبارة من أن قوله ان لقدرة العبد و ارادته مدخلا في بعض الأفعال يدل على أن لقدرة تأثيراً فيه وهو مناف للحصر المستفاد من قوله ان الخالق هو الله تعالى وحاصل الدفع أن ما يحكم به بديهية العقل هو ان لقدرة العبد مدخلا في بعض الأفعال بالدوران بأنه متى نتحقق القدرة نتحقق الفعل ومتى لم يوجد لم يوجد والترتب المحض الخالص عن الحكم بالتأثير أو بعدمه كما يحكم بدوران الاحراق مع مساس النار وترتبه عليه الا أنه يحكم العقل بأن لقدرة ملاحظة بالثبوت حتى يصير متافياً لقوله بان الخالق هو الله تعالى اذ لا حكم بالضرورة فيه كما انه لا حكم لها في عدم التأثير بل كل منهما نظري ثبت بالدليل وبما ذكره اندفع الشبهة التي أوردت لتنى الجبر المتوسط من أن بديهية العقل كما يحكم بوجود صفة في العبد فارقه بين حركتي البطش والارتعاش بحكم ثبوت تأثيرها فان صدق حكمها الاول صدق حكمها الثاني فيكون مذهب القدرة حقاً وان كذب الثاني كذب الاول فيكون مذهب الجبرية حقاً فعلى التقديرين لا توسط اذ لا حكم للبديهية في تأثير القدرة الحادثة سيما حين ثبوت انتفائه بالفواعل انما يحكم البدهية بالدوران والترتب المحض كما لا يخفى ( قوله صرف القدرة جعلها الخ ) يعني معنى صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وذلك الصنف يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل لا بمعنى انه سبب مؤثر في حصول ذلك الصنف اذ لا مؤثر الا الله بل بمعنى ان تعلق الارادة يصير سبباً عادياً لان يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة في التأثير لا وجد الفعل واما صرف الارادة وجعلها متعلقة بالفعل فليست مخلوقة لله تعالى حتى يلزم الجبر بل هو لذاتها فانها صفة من شأنها ترجيح أحد المتساويين بل المرجوح من غير داع لها ومرجح كما عرفت في ارادة الله تعالى من أنه صفة توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات من غير احتياج الى مرجح وكما ان صدور الارادة عن ذاته تعالى بطريق الإيجاب لا يوجب الجبر في أفعاله كذلك صدور ارادة العبد من ذاته تعالى لا يوجب كونه مجبوراً في أفعاله واعلم ان هذا المقام يستدعي بسطاً في الكلام فتقول وبالله

تعلق ارادة العبد موقوف على نفس ارادة العبد ينتج تعلق علمه و ارادته تعالى موقوف على ارادة العبد وهو المطلوب الذي في قوة قولنا ارادة العبد متبوعة لتعلق علمه و ارادته تعالى



( قوله منها ما يتعلق بها ارادة الله تعالى بلا وسط الخ ) ان اراد بها نحو الغني والفقر فالظاهر ان لفظ الافعال لا يشمل اذهى صفات الافعال وان اراد بها نحو حركة الارتماش فالظاهر ان افعال العباد لا تشمل ( ٢٩٥ ) اذ الظاهر من افعال العباد

ما يكون لكسبهم مدخل فيه فالاولى الاقتصار على القسم الاخير وترك كلمة منها في الموضعين أو يقول ان الاحداث القائمة بالعباد ( قوله قدرة بها يمكن الخ ) لا يخفى ان الممكن المذكور ليس اثر القدرة بل اثر الاختيار الذي أعطاه الله تعالى العبد وأثر القدرة هو التأثير كما صرح به في سابق كلامه ولا جفء بقوله لو كان لها تأثير بالاستقلال لا وجد الفعل فالصواب ان يقول وقدرة من شأنها التأثير ( قوله المترتب على الدواعي ) أراد به العلم بالحسن والقبح كما يدل عليه قوله السابق فإذا علم المكلف ان الخ بصير ذلك داعياً لتعلق ارادته وترجيحه لتعلق ارادته وقوله اللاحق فمع العلم بالحسن والقبح الداعي الى تعلق الارادة ( قوله وترتب الثواب ) بالجر أي علماً بترتب الخ قوله مأخوذاً حال منه ( قوله باعتبار الخلية ) أي لا باعتبار ارتكابه شيئاً يستحق بسبب الذم اذ لا فعل له ( قوله ولذا ) أي

لاجل مصاحبة العلم لما ذكر ( قوله الى ذاته ) أي ذات من قامت به تلك الصفة ( قوله والنسب فيه ) أي في عدم استلزام الجبر في نفس الارادة الجبر في الافعال



مع الفعل ( أي إذا انقضى ما ذكره وجود القدرة في العبد متقدماً على الاستعمال حين قصد إلى الاستعمال فمما زمانياً ولا شبهة في أن الاستعمال مع الفعل لزم أن تكون القدرة المتقدمة على الاستعمال بالزمان المقارن للفعل أيضاً متقدمة على الفعل لأن المتقدم بالزمان على ملحق الشيء بالذات متقدم على ذلك الشيء وهو ظاهر ( قوله فلا يثبت مغايرة الفصدين ) يعني أنه لا يثبت بما ذكره القائل من تقدم أحد الفصدين على القدرة وتأخر الآخر عنها المغايرة بينهما للجواز المذكور ( قوله بتقديران المصدرية ) ويكون التقدير ليس أقبح من نفي أن لا يجري في ملكه إلا ما يشاء لكن كونه أدخل في الفهم محل نظر ( قوله لا يستلزم تحقق الإحراق ) كالحجر اليابس وقد ظهر من قوله فإن تحقق اليابس لا يستلزم الإحراق أن معنى عدم الدوران معه عدم الدوران معه لا عدماً أيضاً إذ ظاهر أن

الفعل وأما قلنا بمغايرتها لأن صرف القدرة متأخر بالذات عن وجودها لأن قصد استعمالها فرع كونها موجودة ووجود القدرة متأخر بالذات عن قصد الاستعمال لانه سبب عادي لخلق القدرة والمتقدم غير المتأخر إذ لو كان عنه يلزم تقدم الشيء على نفسه ( قوله وليس بشيء ) لأن قصد الاستعمال ( الخ ) أي ما ذكره صاحب التلخيص ليس بشيء أما بيان معنى صرف القدرة بقصد الاستعمال فلا يفتضي أن يوجد القدرة في العبد ولا يكون مستعملاً لأن استعماله موقوف على القصد وتأخر عنه بالزمان لأن قصد الفعل مقدم على الفعل بالزمان على ماقرر عليه رأى جمهور المتكلمين فلا تكون القدرة مع الفعل بل قبله بالزمان لأن الفعل مقارن لاستعمال القدرة المتأخرة بالزمان عن القصد المقارن بوجود القدرة مع أن مذهب من يقول بمحدرتها عند قصد الفعل أعني الأشعري أنها مقارنة للفعل بالزمان لا قبله وأما بيان مغايرة الفصدين فلأن تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تأخره بحسب وصفه فيجوز أن يكون القصد من حيث ذاته متقدماً على القدرة وتأخره عنه باعتبار وصفه أي بالنظر إلى استعمال القدرة فلا يثبت مغايرة الفصدين كما في قولك رماه فقتله فإن الرمي المخصوص باعتبار أفضائه إلى الموت يكون قتلاً وهو إنما يتحقق بعد الموت فيكون الرمي متأخراً عن الموت باعتبار كونه قتلاً مع أنه متقدم على الموت باعتبار ذاته ولذا صح دخول الفاء في قولك رماه فقتله ( قوله هذا هو التعقيب الذاتي ) أي كون الفعل عقيب مجموع صرف القدرة والإرادة هو التعقيب الذاتي وإن كان بالنسبة إلى صرف الإرادة تعقياً زمانياً بل الشيء بالذات لأن خلق الله تعالى الفعل لا يتوقف على صرف العبد قدرته وإرادته بحيث يتبع وجوده بدونه إذ هو من الأسباب العادية التي ليست سببها الإلزامية فكذا التعقيب ( قوله والا فالقدرة الخ ) أي وإن لم يكن التعقيب ذاتياً بل زمانياً لم تكن القدرة مع الفعل بل قبله وهو خلاف مذهب الشيخ الأشعري ( قوله قبل عليه حينئذ لا شركة الخ ) حاصله أن تغيير الشركة بما ذكر يقتضي أن لا تكون الشركة في مذهب الاستاذ لعدم انفراد كل من قدرة الله تعالى وقدرة العبد بمقدور بل مجموعهما مؤثر في مقدور واحد مع أن مذهبه أقبح شركة من مذهب المعزلة لانه يدل على أن قدرته تعالى غير كاملة في الإيجاد بل هي ناقصة محتاجة إلى الاعانة بخلاف مذهب المعزلة فإنه لا يدل على النقصان بل على أنه لا يقدر على بعض أمور ولا نقصان في ذلك كما لا نقصان في عدم قدرته على المستعصيات ( قوله وليس بشيء الخ ) أي ما ذكره ليس بشيء لأن كلاماً من المؤثرين أعني قدرة الله تعالى وقدرة العبد يتفرد بعاله من دخله في التأثير على ما لا نسلم أنه أقبح شركة من المعزلة لأن تأثير قدرة العبد في بعض الأمور يجعل الله تعالى وخلق مؤثراً فيها ليس أقبح من نفي دخل قدرة الله بالكلية وجعل العبد خالقاً بالاستقلال والقياس على المستعصيات قياس مع الفارق ( قوله ولا يجري في ملكه الخ ) قيل الواو للحال أقول يجوز أن يكون معطوفاً على قوله دخل قدرة الله بتقدير أن المصدرية وهو أدخل في الفهم ونظم المعنى كما لا يخفى ( قوله أي علة عادية ) وهي ما يدور عليه الفعل وجوداً وعدماً كاللتر مع الإحراق والشرط العادي ما يتوقف عليه تأثير المفاعل عادة لا حقيقة ولم يكن دائراً معه كسبب الملاقي فإن تحقق اليابس لا يستلزم تحقق الإحراق فإنا قلنا الفاضل المحيى من أنه لا يظهر الفرق بين كون القدرة علة عادية وبين كونها شرطاً عادياً ليس بشيء وهذا عند الشيخ الأشعري حيث ينبغي كون



(قوله لا هم) أي جمهور  
الاصحاب والا فبعضهم يفتي  
بكون الشأن فيها التأثير أيضاً  
(قوله فقط) متعلق بكسب  
القيح أي يكون وجه  
الدم عند هذا القائل هو  
كسب القيح فقط وهو (أي  
القيح) التضييع الذي قصد  
إليه بالقصد إلى ترك الواجب  
لا التضييع المترتب الغير  
المقصود الغير المكسوب كما  
هو كذلك عند القائل  
الأول (قوله) وما ينبغي  
أن يعلم الخ) دفع لما  
يتوهم من أن الشارح قصر  
في بيان وجه استحقاق  
الدم والعقاب حيث اقتصر  
على أن الوجه هو ترك قصد  
الفعل ولم يشر إلى الوجه  
الآخر الذي هو كسب  
القيح وحاصل الدفع أن  
المستفاد من تفريع  
الاستحقاق على التضييع هو  
أن الاستحقاق تارة يكون  
لترك قصد الفعل لوجود  
التضييع حين ترك قصد  
الواجب وتارة لتقصيد فعل  
الشر الذي هو كسب القيح  
لوجود التضييع فيه أيضاً  
أذ التضييع يوجد بترك  
قصد الخير وبقصد فعل  
الشر فلا قصور في كلامه

شأن القدرة الحادثة التأثير فتسميتها علة وشرطاً مجاز (قوله ولك أن تقول الخ) هذا ما وقع في  
كلام الأمدى من أن شأن القدرة الحادثة التأثير وإن لم تؤثر بالفعل لوقوع متعلقها بقدرة الله  
تعالى حينئذ تسميتها علة أو شرطاً حقيقة فما قاله القاضل المحض من أن كون شأن القدرة التأثير غير  
مسلم عند أصحابنا فلا يحسن إبراهه غير مسلم لأنهم إنما ينفون التأثير بالفعل لا كون شأنه التأثير (قوله  
يشير إلى وجه الذم في ترك الواجبات الخ) يعني أن وجه الذم واستحقاق العقاب في ترك الواجبات  
بمعنى عدم أتيلها وإن لم يكن كسب القيح وهو تضييعه لقدرة فعل الخير بترك القصد إليه وهذا مبني على  
ما هو الأصح من أن عدم الفعل ليس متعلق القدرة والارادة بل هو متعلق عدم القدرة والارادة  
على ما مر من أن الإعدام ليست متعلق المشيئة والقدرة وأما عند من يرى أنه مقدور حاصل بصرف  
الارادة والقدرة إليه فعنده وجه استحقاق الذم في ترك الواجبات كسب القيح بقصد فعل الشر  
وبصرف القدرة إليه لا تضييع فقط وأما فسرنا ترك الواجبات بعدم الإتيان لأن الترك بمعنى كف  
النفس عنها عند تهيئ الأسباب والميلان النفس إلى الفعل المنهي حاصل بصرف الارادة والقدرة  
بالاتفاق كما أن كف النفس عن المنهي عند تهيئ الأسباب والميلان إلى فعل الواجب حاصل بصرف  
الارادة والقدرة فاستحقاق الذم والعقاب فيه لكسب القيح بالاتفاق وبما ينبغي أن يعلم أن قول  
الشارح فيستحق الذم والعقاب يستفاد منه أنه قد يستحق الذم والعقاب بترك قصد الفعل أيضاً وأنه  
قد لا يباقي بعفو من الله تعالى أو سهو من العبد أو نحو ذلك ومعنى الاستحقاق أنه لو عوقب  
بذلك كان ملائماً لظن الشارع لأنه حق لازم لأنه ليس مذهبا قال بعض الفضلاء أنه لو كان  
استحقاق الذم والعقاب لاضاعة مبدأ فعل الخير لكان معاقباً بقصد فعل الشر لحصول التضييع مع  
أن قصد فعل الشر معفو ما لم يعمل أقول الأصح أن المعفو هو خطو فعل الشر بدون القصد وأما القصد  
فلا قال في تهديد المعرفة \* ثم أعمال القلوب من الفكر والنية هل يحاسب أم لا فقال بعضهم لا يحاسب  
وبعضهم يحاسب والأصح أنه أن خطر بباله ولم يعتد ولم ينو ذلك فإنه لا يحاسب وإن كان كفراً لأن  
ذلك الخطر مما لا يمكن الاحتراز عنه وأما إذا خطر بباله واعتقد ذلك وثبت عليه فإنه يستل ويحاسب  
لقوله تعالى \* وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله \* وقوله تعالى \* أن السمع والبصر  
والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً \* (قوله وهو لا ينافي الخ) أي كون التضييع سبب الذم  
والعقاب في ترك الواجبات لا ينافي أن يكون وجه الذم في فعل المنهيات شيئاً آخر أعني صرف القدرة  
إليه على ما سيجي في قوله وصحة الاستطاعة تعتمد الخ حيث قال إلا أنه صرف قدرته إلى الكفر  
وضيع باختباره الخ وإنما قلنا أنه لا ينافي ذلك لأن ترك الواجب وإن كان من المنهيات إلا أنه من  
المترك فيجوز أن يكون وجه الذم والعقاب فيه مغايراً لما في فعلها (قوله هذا الكلام الزايم الخ)  
أي هذا الدليل على وجوب المقارنة دليل الزايم مبني على مذهب الخصم القائل بتأثير القدرة فاصل  
الدليل أنه لو كانت الاستطاعة سابقة على الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة ولكن وقوعه بدونها  
محال عندهم لأنه يستلزم تخلف الأثر عن المؤثر والأي وإن لم يكن الزامياً بل تحقيقاً مبنياً على  
مذهب أهل الحق فلا يفيد وجوب المقارنة لأن استحالة وقوع الفعل بدون الاستطاعة حينئذ  
ممنوع أذ لا يدخل للاستطاعة في وجود الفعل عنده حتى يستحيل وجود الفعل بدونها قيل فيه أنه



( قوله أقول ان كان الخ ) محاكمة بين المحشي والقاتل المذكور لكن الظاهر ان المدعي هو الشق الثاني اذ لو حمل على الاول يكون المقصود من قوله والاستطاعة مع الفعل مجرد الرد على الخصم ولو حمل على الثاني يكون المقصود بيان المذهب الحق مع تضمنه الرد أيضاً ( ٢٩٨ ) والاشتغال بتقرير المذهب أهم من الاشتغال برذ مذهب الغير على انه لا يفوت

قد عرفت آتقاً ان الاستطاعة عندهم إما علة عادية أو شرط عادي له وعلى كلا التقديرين يستحيل وجوده بدونها عادة أقول ان كان المدعي ان الاستطاعة يجب أن تكون مع الفعل ولا يجوز تقديمها أصلاً فلا بد أن يجعل الكلام الزامياً لأنه لو جعل تحقيقاً أمّا يدل على أنه يلزم خلاف جرى العادة وهو لا يستلزم امتناع تقديمها مطلقاً وان كان المدعي ان الاستطاعة تكون مع الفعل بطريق جرى العادة فلا حاجة الى جعله الزامياً ولعل المحشي حمّله على الاول بناء على رعاية ظاهر قول الشارح واذا كانت الاستطاعة عرضاً وجب أن تكون مقارنة بالفعل لعدم بقاء الاعراض ( قوله فلا تنقض بقدرة الله تعالى الخ ) أي حين اذ كانت مقارنة القدرة الحادثة بنية على امتناع بقاء الاعراض لا يرد النقص بقدرة الله تعالى وتقرير النقص انه لو كانت القدرة مع الفعل لاقبله لزوم حدوث قدرة الله تعالى أو قدم مقدوره اذ الفرض كون القدرة مع الفعل فيلزم من حدوث مقدوره حدوث قدرته ومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطلان بل قدرته أزلية اجماعاً ومتعلقة في الازل بمقدوره فقد ثبت تعلق القدرة بمقدوره قبل حدوثه ولو كانت بمنزلة في القدرة الحادثة لكانت بمنزلة في القدرة القديمة أيضاً كذا في شرح المواقف وحاصل الدفع ان القدرة الحادثة غير باقية لانها من الاعراض وهي بمنزلة البقاء والالزم قيام المعنى بالمعنى على ما مر فلو كانت قبل الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة بخلاف القدرة القديمة فلها باقية أزلاً وأبداً فلا يلزم من تقدمها على وجود المقدور محال ( قوله ليست من قبيل الاعراض ) لان العرض عبارة عن ممكن يكون محبوزاً تابعا لتجزئي شيء آخر والصفات ليست كذلك ( قوله حاصله انه ليس نفي وجود المثل الخ ) يعني حاصل الجواب ان مدعي الشيخ الاشعري ان القدرة مقارنة للفعل سواء سبقها مثل أولا وليس نفي وجود المثل السابق داخل في دعواه حتى يرد أن دليله أنما يدل على وجوب المقارنة لا على أن لا يوجد قبل الفعل لجواز أن تكون باقية بتجدد الامثال على ما هو مذهب في جميع الاعراض فتكون قبل الفعل مع المقارنة له بتجدد الامثال فلا يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة ( قوله وفيه بحث الخ ) حاصله ان نفي المثل السابق داخل في دعواه اذ مذهب ان لا قدرة قبل الفعل ومذهب المعتزلة جوازها قبله حيث قالوا انه لا بد من مثل للقدرة سابق على حصول الفعل والا لزم تكليف العاجز على ما سطره فالنزاع بين الفريقين في ان القدرة قبل الفعل أم لا قال في المواقف قال الشيخ وأصحابه القدرة الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل فمنهم من قال ببقائها حال الفعل ومنهم من نقاه وهذا ظهر ركازة قوله لا بد من مثل سابق والاولى ان يقول لا بد من قدرة سابقة لان وجود المثل أمّا هو عند بعض المعتزلة القائلين بان القدرة باقية حال الفعل بتجدد الامثال وأما عند من يقول ببقائه حال الفعل وهو يبقى ببقاء الاعراض فليس عنده مثل سابق بل نفس القدرة التي يعتمد عليها التكليف كما لا يخفى ( قوله يرد عليه انه يجوز ان يكون الخ ) حاصله انه أمّا يلزم قيام العرض بالعرض لو كان

الرد تعريضاً أيضاً فالظاهر ما ذكره القائل ( قوله ) رعاية ظاهر قول الشارح الخ ( أدرج لفظ الظاهر لاحتمال ان يراد من الوجوب الوجوب العادي بل هو الاوفق ببيان المذهب كما مر أفاده عبد الرسول ( قوله فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ) أي قبل حدوث المقدور ولا شك ان تعلق القدرة بنفس القدرة فقد ثبت وجود القدرة قبل الفعل الذي هو المقدور ( قوله وبهذا ظهر ركازة قوله الخ ) يمكن ان يقال المراد بالمثل السابق القدرة السابقة والتعبير بالمثل لمشاكلة قول الشارح على ان المثل استعمل بمعنى العين كما في قوله تعالى وشهد شاهد من بني اسرائيل على مثله أي عينه فيراد من المثل هنا ما يطلق عليه المثل سواء كان مثلاً حقيقة أو عيناً ويمكن ان يقال المراد من المعتزلة في قوله

ومدعي المعتزلة الفرق الاولى فقط لا كلنا الفريقين والى ما ذكرنا أشار بلفظ الركازة هذا ولعل ان النسخة الامر الخيالية التي كتب عليها المولى المحشي كانت بلفظ لانه لا بد الخ على صيغة التعليل ولكن النسخ الحاضرة في نظرنا بلفظ لانه لا بد بزيادة لانه لا تافية العاطفة ومنها ليس مدعي المعتزلة انه لا بد من مثل سابق بل مجرد جوازها قبله فتدبر



(قوله ليست مساوية للقدرة الحادثة الخ) لا يخفى ان مقصود الشارح من قوله مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء دفع ما يقال السابق ولم يحدث فيها معنى آخر لاستحالة ذلك على الاعراض أعني لزوم قيام العرض بالعرض ولا شك انه لا يلزم ذلك على شيء من الحادتين في الحالة الثانية أعني سواء كان ذلك (٢٩٩) الحادث أمورا اعتبارية أو أمورا

خارجية أو كلاهما فالعرض المذكور يستدعي ان يكون المراد من قوله مع ان القدرة في الحالتين على السواء ان ذات القدرة فيها على السواء لا صفها أيضا أعني الرسوخ وعدمه حتى يشمل كلا الحادتين المذكورين اذ لا يلزم المحذور الذي هو قيام العرض بالعرض على شيء منهما والتخصيص بالامور الخارجية محكم والى هذا السمو أشار بعض الأفاضل المذكور بقوله مندرج والى ما ذكرنا أشار المولى الحنفى بالامر بالنأمل (قوله أى وان لم يتمتع قيامها مع الخ) يعني ان قوله والا فليس الخ دليل على اثبات المقدمة القائلة وأنه يتمتع قيامهما معاً بالحل المبني عليها امتناع بقاء الاعراض وحاصل ذلك الدليل قياس استثنائي وتقريره أنه لو لم يتمتع قيامهما معاً بالحل لامتنع جعل أحدهما فقط نعمنا للآخر

الامر الحادث فيها في الحالة الثانية أمراً موجوداً حتى يكون عرضاً فانه قسم الموجود الممكن وأما اذا كان أمراً بغير العقل وينزعه من غير ان يكون له تحقق في الخارج زائد على نفس القدرة كالرسوخ فان الكيفية النفسانية من حيث استحكامها في موضعها ولو بتعاقب الافراد والامثال تسمى راسخة وليس الرسوخ أمراً زائداً عليها في الخارج كما لا يخفى قال بعض الأفاضل هذا البحث مندرج في النظر الذي ذكره الشارح بقوله وفيه نظر لان حاصل قوله لانه يجوز ان يتمتع الفعل في الحالة الاولى لا تنافي الشرط الخ انه لا يلزم من عدم حدوث معنى فيها ان يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الاولى محكماً لجواز ان يكون وجود الشرط في الحالة الثانية من حدوث وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض أو غير ذلك من الامور الاعتبارية المناسبة أقول ان قول الشارح مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء ينافي ما ذكر لان القدرة الراسخة الحادثة في الحالة الثانية ليست مساوية للقدرة الحادثة في الحالة الاولى لعدم كونها راسخة فالظاهر ان الشارح أراد انه يجوز ان تكون الحادثة في الحالة الثانية أمورا خارجية تكون شروطاً لتأثيرها فلا يلزم قيام العرض بالعرض فنأمل (قوله وهو الامام الرازي الخ) قال في المواقف قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة ولا شك ان نسبتها الى الضدين سواء وهي قبل الفعل وتطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير برمتها ولا شك انها لا تتعلق بالضدين بل هو بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى الآخر لا اختلاف لشرائط وهي مع الفعل ولعل الشيخ الاشعري أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير والمعتزلة أرادوا مجرد القوة فلا نزاع (قوله الا ان الشيخ لما لم يقل الخ) دفع لما أورده على ما قال الامام الرازي من ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه أراد بالقدرة القوة المستجمعة لجميع شرائط التأثير وحاصل الدفع ان المراد بالتأثير ما يعم الكسب بأن يكون المراد القدرة المستجمعة لجميع شرائط حصول الفعل سواء كانت مؤثرة أو مقارئة عادة فيطابق مذهب الشيخ وصار الحاصل ان القدرة مع جميع الجهات التي يحصل الفعل بها أى بسببها كما هو رأي المعتزلة أو معها أى مقارناً لها كما هو رأي الشيخ مقارنة للفعل غير سابقة عليه وبدون تلك الجهات سابقة عليه (قوله وفي كلام الامدى الخ) أي وقع في كلام الامدى ان القدرة الحادثة من شأنها التأثير وأما لم تؤثر بالفعل لان متعلقاتها وقعت بقدرة الله تعالى حتى لو لم يسبقها قدرته تعالى لكانت كافية في التأثير وحينئذ لا اشكال في صحة ما ذكره الامام الرازي ولا حاجة الى تعميم التأثير لما يعم الكسب كما لا يخفى (قوله بمعنى تبعيتهما في التحيز) أما فسر القيام بهذا لان القائل بامتناع قيام العرض بالعرض إنما يفسره بهذا المعنى فمن قال الاولى أن يقال بمعنى اختصاص انما بالمتعوت أو التبعية في التحيز لم يأت بشيء (قوله والا فليس الخ) أي وان لم يتمتع قيامها معاً

دفعاً للتحكم اللازم من جعل أحدهما فقط نعمنا للآخر لكن التالي كاذب اذ العلماء متفقون على جعل البقاء نعمناً للسواد مثلاً دون العكس فالقدم مثله ثبت انه يتمتع قيامها معاً بالحل بل القائم به أحدهما فقط فإذا افترقا يكون أحدهما فقط قائماً بالحل ولا يلزم التحكم من جعل أحدهما نعمناً للآخر لانهما ليسا متساويين من كل وجه



( قوله مصادرة ) لان أصل المدعي كان اثبات صحة تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب وقد أخذ في اثباته قوله والالم يصح تفسيرها بسلامة الاسباب وذلك القول قياس استثنائي رفع فيه التالي والتقدير لكن يصح تفسيرها به وهو عين المدعي المذكور أعني صحة التفسير لكن لقائل ان يقول منع كون الاستطاعة صفة ذاتية ليس منحصرأ على هذا السند أعني قوله والالم يصح تفسيرها بسلامة الاسباب اذ يجوز ان يستند المنع المذكور الى بداهة عدم الفرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل ويقول المانع لان السلم ان الاستطاعة وصف ذاتي لبداية ان لا فرق بينها وبين سلامة الاسباب الا بالاجمال والتفصيل ولا شك في ان السلامة وصف اضافي فتكون الاستطاعة أيضاً كذلك فاذا استند المنع الى هذا السند ثبت صحة التفسير ويتم به الكلام واذا ثبت صحة التفسير فله ان يستند المنع المذكور الى تلك الصحة أيضاً وحينئذ لا مصادرة في شيء

بالحل يل جاز قيامهما معاً بالحل فليس جعل أحدهما وصفاً للآخر بأن يقال السواد باقٍ أولى من العكس بأن يقال البقاء أسود ( قوله ووجه الصعوبة الخ ) حاصله انه يجوز أن يكون بين الأمرين القائم بمحل خصوصية ذاتية بها يصير أحدهما صفة الآخر دون العكس وإنما لم يذكر وجه صعوبة المقدمتين الاولين لانه قد مر ذكرهما في الشرح ( قوله يعني ان المكلف وصفاً اضافياً الخ ) يعني حاصل جواب الشارح ان للمكلف وصفاً بحال متعلقه وهو كون أسبابه وآلانه سالمة عن الآفة والمادة يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة وتكونه وصفاً بحال متعلقه ضمناً وهي الاستطاعة ويعبر عنه تارة بلفظ مفصل دال على الاضافة صريحاً وهي سلامة الاسباب والآلات ( قوله ويكون الاستطاعة وصفاً ذاتياً للمكلف ممنوع ) يعني وأما توجيه جواب الشارح بأن السلامة مطلقاً وان لم يكن وصفاً له لكن المراد سلامة أسبابه وهو وصف ذاتي للمكلف كما ان الاستطاعة وصف ذاتي له لان المكلف كما يتصف بالاستطاعة كذلك ينصف بذلك حيث يقال ذو سلامة أسباب فيصح تفسيرها بما فيردان كون الاستطاعة وصفاً ذاتياً ممنوعاً والا لما صح تفسيرها بسلامة أسبابه لانه وصف له باعتبار متعلقه ولا يصح تفسير الوصف الذاتي بالاضافي وان قولنا ذو سلامة أسباب إنما يفيد صحة حملها على المكلف لا كونها وصفاً ذاتياً له حتى يفيد صحة تفسير الاستطاعة بذلك هذا ما منع بخاطري السكيل وذهني العليل وبعض من تصدى لحل هذا الكتاب جعل قوله وأما كون الاستطاعة وصفاً ذاتياً ممنوعاً والالم يصح تفسيرها بسلامة أسبابه داخلاً في تقرير الجواب وقال يعني ان الاستطاعة والسلامة كلاهما وصفان اضافيان لا فرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل ولا نسلم ان الاستطاعة وصف ذاتي له والالم يصح تفسيرها بسلامة أسبابه وجعل قوله وقولنا ذو سلامة أسباب إنما يفيد الخ جواب سؤال وهو أن يقال لا نسلم انه لا يصح تفسيرها بسلامة الاسباب لان سلامة الاسباب أيضاً وصف ذاتي له حيث يقال ذو سلامة أسباب فيصح تفسيرها بذلك وحاصل الجواب ان قولنا ذو سلامة أسباب إنما يفيد صحة الحمل لا كونها صفة ذاتية له حتى يفيد صحة التفسير ولا يخفى ما فيه أما أولاً قلانه حينئذ يصير قوله والالم يصح تفسيرها بسلامة أسبابه مصادرة وان أمكن دفعه بالتكليف وأما ثانياً فلان قوله قولنا ذو سلامة أسباب الخ يصير كلاماً على السند الغير المساوي وهو خارج عن قانون المناظرة على ان المنع المذكور لا يضر لان فيه تسليم صحة تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب فلا حاجة الى دفعه وأما ثالثاً فلان أسلوب الكلام يأتي عن ذلك كما لا يخفى على من له ذوق سليم وطبع مستقيم ( قوله والاقرب ما أفاده بعض الافاضل الخ ) أراد به السيد الشريف وحاصل التأويل ان القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب الا أنهم تسامحوا في ذلك اذ لم يقصدوا معناه الصريح بل ما يفهم منه أعني كونه بحيث سلمت أسبابه واعتمدوا على ظهور ان الاستطاعة صفة للمكلف والسلامة ليست صفة فلا بد أن يقصد بما ذكرنا في تعريفها معنى هو صفة أعني كونه بحيث سلمت أسبابه ودلالة سلامة الاسباب عليها واضحة وكذا الكلام في كل وصف للشيء بحال متعلقه مثل قولنا الدلالة فهم المعنى من اللفظ وزيد قائم أبوه والحق مطابقة الواقع آياه هذا خلاصة ما ذكره السيد الشريف في حاشية شرح التلخيص وقد سبق مثله في قوله مطابقة الواقع آياه فنذكر ( قوله تحرير المقام الخ ) أي تحرير محل النزاع على ما هو رأي المحققين قانه حكى



عن امام الحرمين والامام الزاوي جواز التكليف بالحال بل الوقوع مستدلين بما ذكره المحشي بقوله  
وقد يقال ان ابا لهب قد كلف الخ وقد نسب ذلك الى الشيخ الاشعري قدس سره ولم يثبت  
تصريحه به وذلك لاضلين الاول انه لا تأثير لقدرة العبد في افعاله فهي مخلوقة الله تعالى ابتداء  
ونائبها ان القدرة مع الفعل لا قبله والتكليف قبل الفعل فلا يكون حين الاستطاعة والقدرة وليس  
بشيء لانه يستلزم ذلك ان يكون جميع التكليف عنده تكليفاً بما لا يطاق على ما سيذكره المحشي  
ولانه لا معنى لتأثير العبد في افعاله الا القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله تعالى الفعل غيب قصده  
والتكليف انما يعتمد على سلامة الاسباب لا على القدرة المقارنة (قوله ما يستع في نفسه) كاعدام  
القدم وقلب الحقائق (قوله ولا يمكن من العبد) اما بان لا يكون من جنس ما يتعلق به القدرة  
الحادثة كخلق الجواهر او يكون لكن من نوع او صنف لا يتعلق به التكليف كحمل الحيل والطيران  
الى السماء (قوله لكن تعلق بعلمه تعالى الخ) فان ما علم الله واراد عدمه امتنع وقوعه وان  
كان ممكناً في نفسه فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة (قوله فالاولى لا يجوز الخ) اي التكليف  
بالممتنع الذاتي لا يجوز ولا يقع اتفاقاً من المحققين من اصحابنا بناء على تجويز الامامين على ما مر  
واستدلوا على ذلك بأنه لو صح التكليف بالمستحيل لكان مستدعي الحصول اذ لا معنى للتكليف  
الا الطلب واستدعاء الحصول واللازم باطل لان طلبه فرغ تصور وقوعه ولا بتصور وقوعه اذ لو  
تصور لتصور متبناً ويلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته تنافي ثبوته والا لم يكن  
ممتنعاً لذاته وهذا كتصور الاربعية بأنه ليس بزواج فانه تصور على خلاف ماهيته لان كل ما ليس  
بزواج ليس بأربعة ويحقق هذا الكلام في شرح المختصر المصنوع (قوله والثانية لا تقع اتفاقاً الخ)  
بشهادة الآيات والاستقراء قال الله تعالى \* لا يكلف الله نفساً الا وسعها \* (قوله يجوز عندنا الخ)  
لجواز ان يخلق الله تعالى فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة فان قيل يجوز تكليف  
الجماد وليس كذلك قلت فرق بينهما فان الجماد ليس محلاً للتكليف لعدم فهم الخطاب بخلاف العبد  
(قوله والثالثة يجوز وقوع الخ) فان من مات على كفره ومن أخبره الله بعدم ايمانه بعد عاصياً  
اجماعاً ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصياً (قوله فهذا توجيه الخ) يعني ان قولنا التكليف بما  
تعلق علمه وارادته بعدمه واقع توجيه ما قبل ان تكليف مالا يطاق واقع عند الاشعري وليس  
المراد ان التكليف بالممتنع لذاته او مالا يمكن من العبد واقع عنده كيف وهو مخالف لقوله تعالى \*  
لا يكلف الله نفساً الا وسعها \* وبشهادة الاستقراء (قوله ومن لا يقول به لا بعدها الخ) دفع لما  
يتوهم من أنه اذا كان مراد الاشعري ما ذكر فلا معنى للخلاف فيه فان وقوع مثل هذا التكليف  
متفق عليه وحاصل الدفع ان من لا يقول بوقوع تكليف مالا يطاق لا بعد هذه المرتبة أي المرتبة  
الثالثة من مراتب مالا يطاق نظراً الى أنه يمكن في نفسه من العبد (قوله وقد يوجه أيضاً الخ)  
أي قد يوجه ما قبل ان القدرة غير مؤثرة في الفعل عند الشيخ وغير سابقة عليه والتكليف قبله  
فيكون التكليف بما لا يطاق بهذا الاعتبار (قوله بما يمكن في نفسه الخ) يعني ان المراد بقوله ما ليس  
في الوسع المرتبة الوسطى بقربته قوله وأما النزاع في الجواز فان النزاع انما هو في جوازه اذ  
التكليف بالمرتبة الاولى لا يجوز اتفاقاً وبالمرتبة الثالثة جائز وواقع اتفاقاً (قوله ولك ان تأخذها)

(قوله وقد نسب ذلك)  
أي الجواز والوقوع (قوله  
وذلك الخ) أي الانتساب  
المذكور مرتكب لاجل  
أصلين ذكرهما الشيخ  
(قوله لا تأثير لقدرة العبد  
الخ) فاذا لم يكن لها تأثير  
فهي في قوة العدم فكما أنها  
لو كانت معدومة يلزم  
تكليف الحال فكذا اذا  
كانت في قوة المعدوم (قوله  
لكن) أي ذلك المستحيل  
فمستدعي الحصول على صيغة  
اسم المفعول ولك ان ترجع  
الضحية الى التكليف  
فمستدعي على لفظ اسم الفاعل  
لكن شرح المختصر اصر في  
الاول حيث قال لكان  
المستحيل مستدعي الحصول  
(قوله لا بعد الخ) قال  
النزاع الى عد هذه المرتبة  
الثالثة مما لا يطاق عدم عدّها  
فالشيخ على الاول ومخالفة  
على الثاني حصراً لما  
لا يطاق في المرتبتين  
الاوليين



( قوله كلا القولين ) هما قول الشارح ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه وقوله أما النزاع في جوازه ( قوله ان يكون الحكم بعدم الوقوع ) ( ٣٠٢ ) الذي هو مفهوم القول الاول ( قوله وبالنزاع في الجواز ) الذي هو مفهوم

القول الثاني ( قوله فكذا ) أي لك أن تأخذ كلا القولين على الإطلاق ولا تقيدهما بالمرتبة الوسطي ولا يلزم منه أن يكون الحكم بعدم الوقوع والنزاع في الجواز في جميع مراتبه لأن الإطلاق لا يستلزم العموم وشمول الأفراد لأن المطلق موضوع لخصه من الحقيقة تحتل لخصه كثيرة من غير تعيين ولا شمول إلا يرى أن من قال أطعم رجلاً وأكس رجلاً لا يستلزم الأمر باطعام جميع الرجال وأكسهم فكذا الحكم بعدم وقوع تكليف مالا يطاق وبالنزاع في جوازه لا يستلزم أن يكون في جميع مراتبه والحشي المدقق جعل الضمير في قوله ذلك أن تأخذهما إلى الامكانين وقال ذلك أن لا تقيد الامكانين أعني ما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه بقوله في نفسه وهو لا يستلزم شمول المتشع لأنه خارج من قوله ما يمكن وكذا لا يستلزم شمول ما يمكن من العبد لأنه خارج بقرينة قوله وأما النزاع ولا يخفى أنه لغو من الكلام لا مدخل له في المقصود أصلاً ( قوله وقد يقال إن أبا هب الخ ) يعني أن أبا هب كلف بالإيمان والإيمان عبارة عن تصديق النبي عليه الصلاة والسلام بجميع ما علم بحجته به من عند الله تعالى ومن جملة ما علم بحجته به أن أبا هب لا يؤمن به ولا يصدقه فيما آتى به فقد كلف بأن يؤمن بأنه لا يؤمن به وأن يصدقه في أن لا يصدقه وأنه محال لأن إذهاب الشخص بأمر علم في باطنه خلاف ذلك الأمر مستحيل قطعاً يعني أن الشخص إذا كان مصداقاً كان عالماً بتصديقه عالماً ضرورياً فلا يمكنه جبنه التصديق بعدم التصديق لأنه يجحد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجباً لتكذيبه في الأخبار بأنه لا يصدقه حينئذ وقع التكليف بالمرتبة الأولى أعني المتشع لذاته فضلاً عن جوازه ( قوله وفيه بحث لأنه يجوز الخ ) يعني أنه أما يجحد في نفسه خلافه لو كان له علم بالتصديق الذي حصل له ويجوز أن لا يخلق الله فيه العلم بالعلم فلا يجحد في نفسه خلافه فيجوز أن يدعى بعدم التصديق لعدم العلم له بتصديقه مع حصوله فلا يكون تكليفاً بالمتشع لذاته لم أن خلق العلم بالعلم ضروري لا يتخلف عنه عادة فهو ممتنع عادي فيكون من المرتبة الوسطي وفيه أنه يلزم أن يقع التكليف بالمرتبة الوسطي مع أنه ذكر فيما قبل أنه لا يقع التكليف به اتفاقاً وأيضاً أن هذا الجواب إنما يتم لو بين استحالة أن يصدقه في أن لا يصدقه بأن إذهاب ما وجد في نفسه خلافه مستحيل أما لو بين بأن تصديقه في الأخبار بأنه لا يصدقه في شيء مما جاء به يستلزم عدم تصديقه في ذلك الأخبار أيضاً ضرورة أنه شيء مما جاء به وما يكون وجوده مستلزماً لعدمه يكون محالاً فلا يتم كما لا يخفى وهذا التقدير اختاره الشارح في حواشي العنصرين ويمكن الجواب على هذا التقرير بأن الإيمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم بحجته به ومعنى لا يؤمن به رفع الإيجاب الكلي لا السلب الكلي فلا ينافيه التصديق في هذا الخبر تأمل وفي قوله والذي يحسم مادة الشبهة إشارة إلى ما ذكرنا من المناقشات ( قوله والذي يحسم مادة الشبهة ) هذا الجواب اختاره السيد الشريف في شرح المواقيف وحاصله أن الإيمان الإجمالي في حقه غير مستلزم للمحال أما الحال هو التفضيلي ووجوبه مشروط بالعلم التفصيلي فالتصديق بأنه لا يؤمن المستلزم للمحال إنما يكلف به إذا علمه ووصل إليه بخصوصه وهو ممنوع وعلم الله تعالى وأخبره للرسول لا ينافي ذلك

والمراد بهذا الوجه أن يكون المقيد والتقديرين للمفهوم من لفظ واحد ويمكن أن يكون وجهه أن الإيمان فهو حقيقة واحدة لا يتصور فيها الاختلاف بحسب الأشخاص تدبر



(قوله فهو كقوله تعالى توح الخ) يعني ان المقصود اعلام النبي بحاله (٣٠٣) حتى يئس من ايمانه ولا يكذب

فهو كقوله تعالى توح عليه السلام لن يؤمن من قومك الا من قد آمن الآية ولا يخفى ان هذا الجواب عما يدفع الشبهة عن الوقوع لاعن الجواز لان وصول ذلك الاخبار اليه ممكن والمعلق بالممكن ممكن (قوله وفيه اختلاف الايمان بحسب اختلاف الاشخاص) وهو متبعد جدا لان الايمان حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها بحسب الاشخاص (قوله لو صح هذا التقرير الخ) ما ذكره الشارح بقوله وحلها قض تقصلي منع للملازمة وما ذكره المحشي تقض اجمالي وحاصله ان دليلك بجميع مقدماته باطل لانه قد يتخلف الحكم عنه في مادة مثل أبي لهب حيث وقع التكليف بالايمان فضلا عن الجواز مع جريان الدليل فيه بأن يقال انه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال لكنه يلزم لانه يستلزم الكذب في كلام الله تعالى حيث أخبر عنه بأنه لا يؤمن (قوله مع انا نعلم بالضرورة الوجدانية الخ) دفع لما يتوهم من أن المدعي أن لاشي من المتولدات بمكسوب العبد والدليل عما ينهض على المتولدات الغير القائمة بمحل القدرة وأما المتولدات القائمة بمحلها فلا كالمعلم الحاصل بعد النظر القائم بمحلها والالم الحاصل من ضرب الشخص لنفسه ونحو ذلك وحاصل الدفع انا نعلم بالضرورة أن حالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة فينا كحالتنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة في غيرنا في أن ليس شيء منهما مقدورا لنا ولا يتمكن من عدم حصولهما فم أنه لا اكتساب في جميع المتولدات (قوله يرد عليه أن عدم تمكن العبد الى آخره) حاصله ان أريد بعدم التمكن من عدم حصولها عنده قبل مباشرة ما يوجب حصولها فهو ممنوع وان أريد عنده بعد مباشرة ما يوجب حصولها فم لم لكن عدم التمكن بعد مباشرة السبب لا ينافي كونه مكتسبا للعبد ألا يرى ان فعل العبد لا يمكن تركه بعد مباشرة ما يوجب حصوله أعني صرف الارادة والقدرة مع أن العبد مختار فيه فكذا في المتولدات قال الفاضل المحشي يمكن أن يقال ان كلام الشارح مبني على أفعال المباشرة الممتدة زمانا والمتولدات الممتدة زمانا وحاصله أنك اذا ضربت انسانا حتى حصل فيه ألم ممتد زمانا فانك لا تقدر على دفع امتداد هذا الألم في ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضربا ممتدا زمانا فانك اذا أردت ترك مباشرة هذا الضرب الممتد زمانا فانك قادر على ترك امتداده فظهر من ذلك أنه لا اكتساب للعبد في المتولدات الممتدة زمانا اذ هي ليست قائمة بمحل القدرة ولذا لا يتمكن العبد من ترك الامتداد كما عرفت بخلاف أفعاله الاختيارية الممتدة زمانا فانها قائمة بمحل القدرة مع أن العبد يتمكن من تركها متى شاء وقس على هذه المتولدات الغير الممتدة اذ لا قائل بالفصل أقول ما ذكره كلام أو هن من نسج العنكبوت لان التمكن على ترك امتداد المتولدات الممتدة متحقق حين مباشرة أسبابها مثلا حين مباشرة الضرب لتأمكن على أن تضرب ضربا شديدا فيحصل ألم ممتد أو ضعيفا فيحصل غير ممتد وبعد المباشرة غير متحقق في أفعال المباشرة أيضا فانما بعد تحقق الضرب لا تقدر على عدم مباشرة ضرب ممتد وعلى تقدير التسليم فعدم القدرة على امتدادها لا يدل على أن لا يكون نفس المتولدات مكسوبا ومقدورا لنا لا بد له من دليل (قوله ولو لم يقتل لجاز أن يموت الخ) اذ على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعنده فلا قطع بالموت ولا بالحياة (قوله من غير قطع بامتداد العمر الخ) على ما ذهب اليه جمهور المعتزلة من أنه لو لم يقتل لعاش الى

فانه بعد تحقق مباشرة الضرب الممتد لا تقدر الخ ولما كان للفاضل المحشي ان يقول المراد بالافعال الاختيارية مطلق الفعل الاختياري لانفسا الاختياري الممتد أشار اليه بقوله وعلى تقدير التسليم الخ فهذا هو وجه التسليم



(قوله هل تحقق ذلك في حق (٤٠٣) المتقول) قال الفاضل المحشي وهذا التحق على وجهين أحدهما أنه لو لم يقتل

لمات البتة في ذلك الزمان وهو مذهب أبي الهذيل والثاني أنه لو لم يقتل لجاز أن يموت في ذلك الزمان وأن لا يموت وهو مذهب أصحابنا كما عرفت اه قال الفاضل عبد الرسول وأنت تعلم أن كون الاجل بحيث لا يحصى عنه ولا تقدم ولا تأخر بأبي عن التردد فيه بأنه جاز أن يموت في ذلك الزمان وأن لا يموت فالصواب أن هذا ليس منطبقاً على مذهب الأصحاب كما لا يخفى اه فليأمل (قوله على نمط قوله الخ) يعني ذكر المتعدد دلالة على المباعدة فيها هو المنصود من ذلك المتعدد كعدم الاستطاعة على تغيير أصلاً بما نحن فيه وعدم ترك الكتاب شيئاً أصلاً في قوله ولا رطب ولا يابس الآية وعدم التكلم بشيء أصلاً في قوله فما رد على سوداء ولا يضاء والمراد بالسوداء الجواب المستكره وبالبيضاء الجواب المنحصر (قوله فلا يرد الخ) وجه عدم الورد أنا لا نسلم حصول ذلك المعنى بدون ذكر

امتداد أمد هو أجله ولا قطع بالموت بدل القتل على ما ذهب إليه أبو الهذيل منهم فإنه قال لو لم يقتل لمات بدل القتل ونعمك بأنه لو لم يموت لكان القاتل قاطعاً لاجل قدره الله تعالى في علمه وهو محال والجواب أن عدم القتل إنما يتصور على تقدير علم الله تعالى بأنه لا يقتل وحينئذ لا يثبت محال كذا في شرح المقاصد (قوله أي لم يوصله إليه) يعني أنه تعالى لما أقدم القاتل على قتله فقد قطع عليه الاجل ولم يوصله إلى أجله فضمير الفاعل في لم يوصله راجع إلى الله تعالى لا إلى القاتل على ما زعم الفاضل المحشي حتى يرد عليه ما قاله من أن التفسير بقوله لم يوصله مبني على أن يكون عبارة الشرح هكذا أن القاتل قد قطع عليه الاجل لكن الواقع في أكثر النسخ أن الله تعالى قد قطع عليه الاجل وحينئذ لا يوافق قوله فهم أي المعزلة والمراد أكثرهم لما عرفت من خلاف أبي الهذيل فيه (قوله وحاصل النزاع أن المراد بالاجل المضاف الخ) المقصود من هذا التحرير بيان الفرق بين مذهب جمهور المعزلة وأهل السنة ودفع ما يقال أنه إذا كان الاجل زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى كان المقبول ميتاً بأجله قطعاً وإن قيد بطلان الحياة بأن لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعاً من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظياً على ما برأه الاستاذ وكثير من المحققين وتقرير الجواب أن المراد بأجله المضاف زمان بطلان حياته بحيث لا يخلص عنه ولا تقدم ولا تأخر على ما يشير إليه قوله تعالى \* فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون \* ويرجع الخلاف إلى أنه هل تحقق ذلك في حق المتقول أم المعلوم في حقه أنه أن قتل مات وأن لم يقتل يعيش الخ كذا قرر السؤال والجواب في شرح المقاصد وأما جواب باختیار أن المراد زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى لكنه لا مطلقاً بل ماعلمه وقدره بطريق القطع وحينئذ يصلح محلاً للخلاف لأنه لا يلزم من عدم تحقق ذلك في المتقول تخلف العلم عن المعلوم لجواز أن يعلم بتقدم موته بالقتل مع تأخر الاجل الذي لا يمكن تخلفه عنه (قوله قلت لا يستقدمون الخ) يعني أن قوله تعالى لا يستقدمون معطوف على قوله إذا جاء أجلهم لا على الجزاء فعني الآية لكل أمة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون عنه ولكل أمة أجل لا يستقدمون عليه هذا هو المشهور ولا يخفى أن قاعدة تقييد قوله لا يستأخرون فقط بالشرط حينئذ غير ظاهر وإن صح مع أن المتبادر إلى الفهم السليم أن يكون معطوفاً على لا يستأخرون قال بعض المحققين أن قوله لا يستقدمون عطوف على قوله ولا يستأخرون وأنه سبحانه وتعالى به بذلك على أن عند مجيئ الاجل كما يمتنع التقديم عليه بأقصر مدة هي الساعة كذلك يمتنع التأخير عنه وإن كان الثاني ممكنًا عقلاً وذلك لأن خلاف ما قدره الله تعالى وعلمه محال والجمع بينهما عدماً فيما ذكره كالجمل بين من يسوف التوبة ثم تاب عند حضور الموت ومن مات على الكفر في أفي التوبة عنه في قوله تعالى \* وليست التوبة للذين يعملون السئات \* الآية ولعل هذا مراد ما ذكر في حواشي شرح التلخيص أنه عطوف على الجزاء بناء على أن يكون معني قوله لا يستأخرون ولا يستقدمون تعبيراً على نمط قوله تعالى \* ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين \* ومن هذا الباب قولهم لكنه فارد على سوداء ولا يضاء فلا يرد عليه ما قال الفاضل المحشي أنت خير بأن هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء بدون ذكر قوله لا يستقدمون والحق أنه معطوف على مجموع الشرط والجزاء على ما هو المشهور (قوله قالوا المسئلة بديهة الخ) يعني أن المعزلة ادعوا الضرورة في هذه المسئلة وقالوا الاستشهادات للذكورة



في يلها تنبيهات فاطلاق الشارح لفظ الحجة على تنبيههم حيث قال احتجت بطريق الاستعارة لكونها في صورة الحجة ويمكن أن يقال فيه إشارة الى فساد زعمهم في ادعاء الضرورة وما ذكره الفاضل الحشى من أن من ادعى الضرورة من المعزلة هو أبو الحسين ومن تابعه وان الجمهور كانوا يقولون بأن المسئلة استدلالية وما ذكره الشارح بقوله واحتجت الخ مبني على مذهب الجمهور من المعزلة فلا حاجة الى أن يجعل لفظ الاحتجاج مجازاً عن التنبيه فليس يشي لان المعزلة قاطبة ادعوا الضرورة في تولد موت المقتول من فعل القاتل بل بل في سائر المتولدات قال في شرح المواقف قالوا انه لو لم يقتل لعاش الى أمد هو أجله وادعوا فيه أى في تولده من فعل القاتل وبقائه لولا القتل الضرورة كما ادعوا في سائر المتولدات وانفاهها عند انتظامها انتهى والخلاف الذي نقله بين أبي الحسين وغيره من المعزلة إنما هو في كونها مستندة الى العباد لا في كونها متولدات من أفعالهم فأبو الحسين يدعي الضرورة في كونها فعل العبد وجمهور المعزلة يستدلون عليه ونعمة بن ابريش بقول انها حوادث لا يحدث لها والنظام كلها من فعل الله تعالى لا من فعل العبد الى غير ذلك من الاختلافات المذكورة فيما ينهم على ما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف ( قوله برد عليه أنه لا يوافق الخ ) يعني أن المفهوم من تحرير محل النزاع أن الاجل وهو الزمان الذي يبطل فيه الحياة من غير تقدم وتأخر زمان واحد لا يتصور فيه تعدد والاختلاف إنما هو في تحققه في المقتول وهذا الجواب يدل على تعدد الاجل أحدهما أربعين مثلاً والآخر سبعين قيل عليه ليس بحصول الجواب أنه تعالى قدر عمره أربعين على تقدير وسعين على تقدير حتى يلزم تعدد الاجل بل نخصه أنه تعالى قدره سبعين بحيث لا يتصور التقدم والتأخر عنه لعله بأن طاعته نصير سيئاً لثلاثين نصير مع أربعين يستحقه من غير طاعة سبعين ( قوله أ والمراد الزيادة بحسب الخير والبركة الخ ) يعني أن المراد بأن الطاعة تزيد في العمر بأنها تزيد فيها هو المقصود الا هم من العمر وهو اكتساب الكمالات والخيرات والبركات التي بها تتشكل النفوس الانسانية فيفوز بالسعادة الابدية ( قوله فانه خالف المعزلة السابقة الخ ) حاصل الخلاف أن الاجل في الحيوان الزمان الذي علم الله تعالى أنه يموت فيه وللناس فيه أجل واحد عند غير الكعبي الا أنه لا يتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة ويتقدم عند المعزلة وقال الكعبي أنه متعدد أحدهما القتل والثاني الموت والمقتول ليس بميت عنده بناء على أن القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى أي مفعوله وأثر صنعه ( قوله أي يتناوله الخ ) نسر الاكل بالتناول ليتناول المشروب أيضاً ( قوله وقد بفسره الخ ) أي قد بفسر الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به سواء كان حلالاً أو حراماً من المعلومات والمشروبات والملبوسات أو غير ذلك وهو التعريف المعول عليه عند الاشاعرة ( قوله فعلى هذا الخ ) أي فعلى هذا التعريف يلزم أن يكون العواري رزقاً لانه مما ساقه الله تعالى فانتفع به ( قوله وفيه ) أي وفي جعلها رزقاً بعد فانه لا يقال للعارية في العرف انه مرزوق ويلزم ان يأكل شخص رزق غيره لانه يجوز أن ينتفع به أحد من غير جهة الاكل وينتفع به الآخر بالاكل ( قوله وبواقفه الخ ) أي يوافق هذا التعريف قوله تعالى \* ومما رزقاهم ينفقون \* فانه يجوز أن يكون الانتفاع به من جهة الاتفاق على النير بخلاف التعريف الاول فانه لا يوافق لان ما يتناوله

( قوله ويتقدم عند المعزلة )  
بناء على ما مر من ان  
الاجل الذي لا يحصى عنه  
ولا تقدم ولا تأخر الذي  
هو محل النزاع ليس متحققاً  
في المقتول عندهم مع تحقق  
الموت فيه ( قوله أي  
مفعوله ) أي لافعله بمعنى  
قيامه به تعالى شأنه ( قوله  
لانه ) أي العارية بمعنى  
المستعار



(قوله لكونه بصدده) أي لكون المنفق المذكور بصدده أن يكون رزقا قبل الاتفاق (قوله يندفع بملاحظة الحنية) لا ينجى أنه إذا حمل المملوك على (٣٠٦) معنى المجهول ملكا بمعنى الإذن في التصرف الشرعي يكون لفظ مملوك

بدون اعتبار الحنية مخرجا  
لحر المسلم وخبره عن  
التعريف بالصواب أن يقول  
حينئذ يندفع حر المسلم الخ  
باسقاط ملاحظة الحنية  
من الين (قوله أقول معنى  
قوله الخ) حاصل الجواب  
اختيار الشق الثاني لكن  
الحكم عليه بقوله وذلك  
لا يكون الا حلالا باعتبار  
بعض أفراد المنتفع أعني  
المكلف لا كما قال التعريف  
باق على عموم فلا يلزم  
خروج رزق الدواب لكن  
الحكم المذكور ليس باعتبار  
ذلك العموم حتى يقال  
لا يتصور الحل والحرمة  
بالنسبة الى الدواب (قوله  
اذ لا مقابلة بين بيان طريق  
الحق وبين وجدان الخ)  
لانه يجوز ان يبين طريق  
الحق لاحد ويوجد ذلك  
الاحد ويسمى أيضا ضالا  
بل الكفرة كلهم كذلك  
ثم انه أشار بقوله بين بيان  
طريق الحق الى ان من  
فسر الاضلال بوجدان  
العبد ضالا أو نسبه ضالا  
يفسر الهداية ببيان طريق  
الحق لا بوجدان العبد

لا يمكن اتفاه على الغير (قوله وقد يقال الخ) على تقدير تفسير الرزق بالمعنى الاول اطلاق الرزق  
على المنفق مجاز لكونه بصدده (قوله والا حلال الخ) أي وان لم يكن المراد المجهول ملكا بمعنى  
الإذن في التصرف الشرعي لحلا تعريف الرزق عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم  
الرزق عندهم أيضا كما سيجي في الشرح حيث قال وبني هذا الاختلاف الخ (قوله حينئذ يندفع  
بملاحظة الحنية) أي حين اذ كان المراد ما ذكر يندفع بملاحظة الحنية أي مملوك يأكله المالك  
من حيث انه مملوك بأن يكون مأذونا في أكله ما أورد من أنه ينتقض التعريف بحر المسلم وخبره  
اذا أكلهما مع حرتهما فليهما مملوك كان له عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فيصدق عليهما اذا أكلهما  
المالك مع كونهما حرامين وأما قلنا يندفع لانهما من حيث الاكل ليسا مملوكين له (قوله وفي  
بعض الكتب الخ) قبل في شرح نظم الاحدي ان الحرام ليس بملك عند المعزلة حينئذ اندفاع  
النقض بالحر والخبر ظاهر لعدم كونها مملوكين (قوله مع أن ظاهر قوله تعالى وما من دابة الا آية الخ)  
أما قال ذلك اذ يجوز أن يقال المراد كل دابة مرزوقة أو يقال ان الحكم على الكل على سبيل  
التنبيه لكنه خلاف الظاهر (قوله يقضي أن يكون كل دابة مرزوقة) مع ان الدواب لا يتصور  
في حقها ملك وكذا يخرج رزق العبيد والاماء اذ لا ملك لهم قال الحاشي المدقق واعلم ان قولهم  
مالا يمنع من الانتفاع به ان كان المراد بالملك مال الملك وبلمنتفع اذا العقل يرد ما كول الدواب عليه  
أيضا فلا وجه لتخصيصه بالاول حينئذ والا فلا يصح قولهم وذلك لا يكون الا حلالا لان الدواب  
لا يتصور في حقها حل ولا حرمة على ما في المواقف أقول معنى قوله وذلك لا يكون الا حلالا ان  
ذلك لا يكون بالنسبة الى المكلف الا حلالا بقرينة أن النزاع في رزق العبد لافي مطلق الرزق  
الشامل لرزق الدواب أيضا حينئذ يكون مالا يمنع من الانتفاع به بالنسبة الى العبد مقصورا على  
الحلال لا مطلقا فلا يلزم خروج رزق الدواب عن التعريف الثاني (قوله أوجب عنه الخ) أي  
أوجب عن هذا الاعراض بحيث يندفع عن التعريف الثاني بأنه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات  
ولم يمنعه من الانتفاع الا انه أعرض عنها واشتغل بأكل الحرام بسوء اختياره وأما النقض عن  
التعريف الاول فغير مندفع حيث اعتبروا فيه الاكل (قوله على أنه منقوص بمن مات ولم يأكل الخ)  
أي على ما ذكرتم من أنه يلزم أن لا يكون من أكل الحرام مرزوقا وهو باطل لقوله تعالى وما من  
دابة في الارض الا على الله رزقها منقوص بمن مات ولم يأكل شيئا لا حلالا ولا حراما فانه يلزم  
أن لا يكون مرزوقا وهو باطل بالآية المذكورة فاهو جوابكم عن هذه المسألة فهو جوابنا عن  
تلك المسألة فان قالوا لا نسلم وجود مثل ذلك الشخص فانه قد انتفع بدم الحيض والحياة والقوي  
الحيوانية فكذا تقول في مادة من أكل الحرام وهذا النقض أعني لو ثبت بطلان كون من  
أكل الحرام طول عمره غير مرزوق بالآية المذكورة على ما في شرح المقاصد وأما اذا ثبت بكونه  
خلاف الاجماع قبل ظهور الممتزلة على ما في المواقف فلا يرد كما لا يخفى (قوله وأيضا فيه فوات  
مقابلة ما الخ) اذ لا مقابلة بين بيان طريق الحق وبين وجدان العبد ضالا أو نسبه ضالا وهو

مهتديا وحينئذ يندفع ما ذكره الفاضل الحاشي من أن من قال ان الاضلال وجدان العبد ضالا يقول بان الهداية ظاهر  
وجدان العبد مهتديا وحينئذ لا نقوت مقابلة الاضلال للهداية اه وسأني من الشارح التصريح بان الممتزلة يقولون الهداية بيان



ظاهر مع ان المفهوم من الآيات والمعلوم من المحاورات وجود المقابلة بينهما ( قوله وكذا قوله تعالى وأما عمود قديناهم الخ ) وكذا الهداية مجاز عن الدعوة وبيان طريق الحق في قوله تعالى وأما عمود قديناهم الخ لا متناع حمله على الحقيقة اذ لا معنى لاستجابهم العمى على الهدى بعد خلق الله الهداية فان استجابهم العمى على الهدى علي ما هو المشهور كتابة عن عدم اهتدائهم فالمعنى وأما عمود قديناهم الى طريق الحق وأوضحناهم سبيل الرشاد وبسرنا لهم مقاصدنا فاستجبوا العمى أي الكفر على الهدى أي على الايمان ( قوله ويحتمل أن يكون الخ ) أي ويحتمل أن يكون الهدى في الآية على معناه الحقيقي ويكون المعنى وأما عمود خلقنا فيهم الهدى فارتدوا واستجبوا العمى على الهدى فتكون الهداية حاصلة لهم إلا أنهم تركوها بارتدادهم وأما قلنا يحتمل أن يكون المراد كذلك اذ لا دلالة لسابق الآية ولا لاحقها على أنهم لم يؤمنوا أصلاً ولم يحصل لهم الهداية فيجوز أن يكون الهداية حاصلة لهم واستجبهم العمى كتابة عن ارتدادهم بعد حصولها فلا حاجة الى ارتكاب الحجاز والصرف عن الحقيقة ( قوله وأيضاً الخ ) أي ويرد على هذا المعنى أيضاً ان الناس مختلف في الهداية فبعضهم مهدي وبعضهم ليس كذلك وبيان طريق الثواب بعم الكل فلا يصح تفسيرها به ( قوله وأيضاً يقال في مقام المدح الخ ) يعني أنه يقال في مقام المدح فلان مهدي فلو كان الهداية بمعنى البيان لكان معناه فلان مبين له طريق الحق ولا مدح فيه اذ لا مدح الا بحصول الهداية والبيان لا يستلزمه قال بعض الافاضل لو أريد بالبيان اظهار ذات طريق الثواب لم يوافق الآية والحديث ويلزم الاعتراضات الثلاثة التي ذكرها المحشي أما لو أريد به اظهار طريق الثواب من حيث انه طريق الصواب فيها يوافقان لان الرسول لا يمكنه بيان طريق الصواب من حيث انه صواب بل هو محض خالق الله تعالى وتندفع الاعتراضات المذكورة أيضاً كما لا يخفى ( قوله وما يقال الخ ) أي ما يقال ان البيان وان لم يستلزم لحصول الهداية الا أنه يفيد الاستعداد التام لحصولها وهو فضيلة في نفسه فيجوز أن يكون المدح باعتبار ذلك الاستعداد الحاصل منه فدفع بأن الاستعداد التام للحصول المقارن مع عدمه مذمة يقتضي الذم عليها فضلاً عن أن يكون بمدح ( قوله وليه بحث ) أي فيما يقال في دفع ما يقال بحث لان الاستعداد والتمكن في نفسه فضيلة والمذمة إنما هو باعتبار مقارنته لعدم الحصول وهذه المقارنة لا تنافي كونه فضيلة مشحفة لان مدح بها في حد ذاته ويمكن أن يقال ان المراد بقولنا ان يقال في مقام المدح فلان مهدي أنه يقال في مقام المدح الذي يقال فيه مهدي مهدي بمعنى أنه لا يفرق بين مهدي ومهتي في المدح مع ان بيان الطريق لا يستلزم مساواة المهتي في المدح وحينئذ لا ورود لهذا البحث ( قوله نعم التمكن الخ ) أي نعم يمكن أن يقال في دفع ما يقال ان الاستعداد والتمكن في نفسه عام للكل فلا يناسب المدح وكونه تاماً أو غير تام أمر مبهم غير معين قدره حتى يصلح أن بمدح باعتباره ( قوله وله قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم ) يعني لا يصح تفسير الهداية ببيان طريق الصواب لان طلب الهداية متحقق بشهادة الآية والحديث والطلب يقتضي عدم حصول المطلوب اذ لا معنى لطلب الحاصل فيلزم أن لا يكون البيان المذكور حاصلاً وليس كذلك ( قوله ويرد على هذا ) أي على التمسك بالآية بأنه ينافي التفسير بخلق الاختداء أيضاً ضرورة أن الاختداء حاصل مخلوق فيهم والطلب يقتضي عدم حصوله فلا بد من الصرف عن الظاهر والمحل على

طريق الحق وهو مهدي لما ذكرناه ( قوله وبعضهم ليس كذلك ) أي ليس مهدياً فافصح سلب الهداية عن بعض الناس مع ان بيان طريق الصواب تعميم أيضاً علم ان الهداية ليست بمعنى بيان طريق الصواب والآية صريحة فيها ( قوله من حيث انه طريق الصواب ) حينئذ يكون مال الكلام ان الهداية بيان وإظهار صوابية ذلك الطريق بان يوقع في علمه صوابيتها ويؤيد هذا قول الشيخ عبد القاهر ان محط الفائدة في المقيد هو المقيد



( قوله ان الجواب المذكور )  
هو الايراد بمن مات طفلاً  
ومثل الجواب المذكور  
السؤال المذكور أيضاً في  
انه إنما هو على زعم من  
لم يعتبر في الانفع جانب علم  
الله تعالى ولو زاده المولى  
الحشي لكان أولى لكن  
أكتفى بما سيذكره من  
قوله والامر في عدم  
ورود الاشكال أظهر وأما  
ان الأصلح له عدم خلقه  
أو إمامته أو سلب عقله فليس  
مختصاً بمن لم يعتبر في الانفع  
الحش ولا بمن اعتبر بل هو معتبر  
على زعم كليهما ومنه ظهر  
وجه التعميم في الحاشية  
السابقة بقوله سواء اعتبر  
جانب علم الله أو لم يعتبر  
أفاده عبدالرسول ( قوله  
فلا يكون بخلاً وسفهاً ) اذ  
البخل والسفاهة هو عدم  
رعاية الحكمة كما يدل عليه  
قول الحشي الخبالي فتركه  
لا يخل بالحكمة ولا يلزم  
من ترك الأصلح لشخص  
معين عدم رعاية الحكمة  
( قوله جزاء بما كانوا  
يعملون ) انظر هل يثبت  
بهذا كون عدم المغفرة  
أصلح بالنسبة الى الكفار  
( قوله ولو سلم كون عدم

المجاز فهي اما مجاز عن زيادة البيان على ما يقول المعزلة أو عن التثبيت والدوام عليها على ما يقول  
معاصر أهل السنة فلا يصح التحكيم بها ( قوله ويمكن أن يقال الخ ) أي يمكن أن يقال في دفع  
ما يفهم من كلام الشارح من أن ما ذكره المشايخ مخالف ومناف لما هو المشهور لأن ما هو المشهور هو  
المعنى القوي أو العربي وما ذكره المشايخ هو المعنى الشرعي فلا منافاة بينهما ( قوله اذ الأصلح الخ )  
أي الاتق له في الدين سواء اعتبر جانب علم الله تعالى أو لم يعتبر ( قوله فان قلت بل الأصلح الخ ) أي  
بل الاتق في الدين الوجود والتكليف والتعريض للنعم المقيم أي التحكيم فيه لكونه أعلى المنزلين  
( قوله وان اعتبر جانب علم الله تعالى ) يعني أن الجواب المذكور إنما هو على زعم من لم يعتبر في  
الاتق جانب علم الله تعالى وقال أن من علم الله منه الكفر يجب تعريضه الايمان ونعيم الجنان على  
ما ذهب اليه معزلة بصرة وأما اذا اعتبر في الاتق جانب علم الله تعالى على ما ذهب اليه الجبائي  
وتابعوه فكون الأصلح في حق الكافر الفقير عديم الخلق أو الامانة أو سلب العقل أظهر وعدم  
ورود الاشكال المذكور أجلى هذا وأما ما ذهب اليه معزلة بعدد من أن معنى وجوب الأصلح  
ووجوب الاوفق للحكمة فلا يرد عليه شيء بما ذكره الحشي والشارح وقد مر في صدر الكتاب  
( قوله فانهم قالوا الخ ) حاصله أن المنة إنما تكون في الافعال الاختيارية واذا كان الأصلح واجباً  
على الله تعالى بحيث يستحيل تركه عنه تعالى لاستلزامه البخل والفساد والجهل والحال على ذاته تعالى  
على ما قالوا يكون لازماً لذاته تعالى ولا يكون له تعالى اختيار فيه فلا معنى للمنة في مثل ذلك الفعل ولا  
معنى لطلبه اذ لا يمكن له تركه وانما قيد الأصلح المقدور بفقر المضر لأنهم قالوا الأصلح المقدور المضر  
غير واجب على الله تعالى بل يجب تركه كاحياء الطفل والتكليف والتعريض للنعم المقيم  
له فان ذلك وان كان أصلح له في الدين الا أنه مضر له اذ لو كلف بمثل أن يطفى ويستكر فيقع  
في العقاب الا كبر ( قوله حاصله ان الأصلح أمر لا يستوجبه الخ ) يعني لا نسلم ان ترك الأصلح  
يكون بخلاً أو سفهاً لأن كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم بعواقب الامور لا يكون خالياً عن المصلحة  
وان لم يكن أصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلاً وسفهاً بل له رعاية لمصلحتهم وأما الأصلح الى  
العبد فقير واجب عليه لانه محض حق الله تعالى فيجوز أن يفعله وان لا يفعله رعاية لمصلحة  
أخرى ( قوله قبل عليه المعزلة الخ ) أي قبل عليه ان ما ذكرتم من جواز ترك الأصلح لاقتضائه  
الحكمة واشتماله على المصلحة لا يخالف مذهب المعزلة فانهم أيضاً جوزوا ترك الأصلح اذا اقتضاه  
الحكمة على ما قال الزمخشري في الكشاف في تفسير قوله تعالى \* ان تعذبهم فانهم عبادك وان  
تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم \* أي ان تغفر لهم فذلك ليس بخارج عن حكمتك يعني ان عدم  
المغفرة وان كان أصلح بالنسبة الى الكفار جزاء بما كانوا يعملون لكن ان تغفر لهم وتترك ما هو  
الأصلح بالنسبة اليهم فيجوز ذلك لانه لا يكون خلاف مقتضى حكمتك ( قوله وجوابه أنه لا دلالة  
في كلامه على أنه الخ ) يعني ان كلام الزمخشري لا يدل على ان عدم المغفرة أصلح حق تكون  
المغفرة ترك الأصلح بسبب اقتضائه الحكمة ووجوب عدم المغفرة عنهم لا يدل على كونه أصلح لانه  
يجوز أن يكون لاجل استيجاب الكفر العقاب على ما هو مذهبهم من وجوب عقاب العاصي وإثابة  
المطيع على الله تعالى ولو سلم كون عدم المغفرة أصلح فعني كلام الزمخشري وقوله ان تغفر لهم

المغفرة أصلح ) بناء على ان وجوب عدم المغفرة يمكن ان يكون لاجل وجوب الأصلح عليه تعالى لا لاستيجاب فليس



فليس ذلك بخارج عن حكمتك إنه على تقدير أن تغفر لهم يكون ذلك هو الأصلح لاقتضائه الحكمة فلا يلزم جواز ترك الأصلح ولا يلزم من ذلك أن تكون المغفرة في نفسه أصلح لأن كونها أصلح موقوف على وقوعها والوقوع محال في حق الكفار عندهم فيجوز أن يستلزم المحال المحال ولو سلم أن الأصلح على تقدير المغفرة أيضاً عدم المغفرة فلا نسلم أنه يلزم جواز ترك الأصلح لأن يجوز ترك الأصلح الذي هو عدم المغفرة على التقدير المحال الذي هو أن يغفر الله لهم لا ينافي كون ذلك الترك محالاً في نفسه فإن مغفرة الكفار محال على الله تعالى عندهم وترك الأصلح الذي هو عدم المغفرة متعلق به والمتعلق بالمحال محال ولو سلم جميع ما ذكره فالكلام مع جمهور المعتزلة لا مع الزمخشري قال الفاضل المحشي ولقائل أن يقول ليس مراد ذلك القائل أن في كلام الزمخشري دلالة على أن عدم المغفرة أصلح كما زعمتم بل مراده أن الزمخشري جواز ترك الواجب إذا اقتضت الحكمة حيث جواز ترك عقاب الكفار إذا اقتضت الحكمة فعلم من ذلك أنه يجوز ترك الأصلح إذا اقتضت الحكمة تركه إذ لا فرق بينهما في أن كل واحد منهما ترك الواجب بسبب اقتضائه الحكمة وفيه بحث لأننا لا نسلم أنه يلزم من جواز ترك الواجب جواز ترك واجب آخر لجواز أن يكون له خصوصية بها يستحيل تركه فإن ترك العقاب ترك واجب هو محض حق الله تعالى وترك الأصلح ترك واجب هو حق العبد فلا يلزم من جواز الأول جواز الثاني على أن في لزوم جواز الأول من كلامه أيضاً تردداً على ما ذكره المحشي (قوله وهنا بحث الخ) أي في الجواب الذي ذكره الشارح بحث وهو أنه إنما يدل على أنه يجوز له ترك الأصلح بناء على اقتضاء الحكمة لكن لا شك أن ترك ما فيه الحكمة مع عدم الحكمة في الترك بخل وسفه وجهل يستحيل على الله تعالى فيجب على الله تعالى رعاية الحكمة ومذهب أصحابنا أنه لا وجوب عليه تعالى أصلاً فالجواب المذكور لا يحسم مادة الشبهة (قوله اللهم إلا أن يقال الخ) أي اللهم إلا أن يقال في دفع هذا البحث أن المراد بفي الوجوب على الله تعالى أني وجوب الخصوصيات على ما بقوله المعتزلة من وجوب اللطف كعبنة الرسل وعقاب العاصي وثواب المطيع والعوض على الآلام والأصلح لأنني رعاية مطلق الحكمة فإنه لا يلزم أن يحكم عليهم بعواقب الأمور (قوله قبل معناه اقتضاء الحكمة الخ) يعني معنى وجوب الشيء على الله اقتضاؤه الحكمة مع كونه قادراً على تركه وهذا غير الوجوبين اللذين أبطلهما الشارح بقوله إذ ليس معناه استحقاق تاركه اللوم الخ (قوله وجوابه أنهم الخ) حاصله أن هذا الوجوب بهذا المعنى عند المعتزلة بعينه الوجوب الذي هو مصطلح الفلاسفة لأنهم جعلوا الإخلال بما يقتضيه الحكمة نقصاً مستحيلاً على الله تعالى فيسبب لزوم المحال يكون ترك ما يقتضيه الحكمة مستحيلاً وإن صح ذلك الترك بالنظر إلى ذاته تعالى فيكون صدور ما يقتضيه الحكمة لازماً لذاته لاقتضاء الحكمة وهذا بعينه مذهب الفلاسفة حيث قالوا أصبح صدور العالم وتركه بالنظر إلى ذاته تعالى لكن طرف الفعل لازم لذاته تعالى لا شئاله على المصالح واقتضائه الحكمة وأما نحن معاصر أهل السنة فلا نقول باستحالة ترك ما يقتضيه الحكمة ولا باستلزامه نقصاً لجواز أن يكون في تركها حكم ومصلح لا نطلع عليها وإن كان يجب عليه رعاية مطلق الحكم وهذا كله بناء على قولهم بالحسن والقبح العقليين فإنهم لما قالوا إن ترك الأصلح واللطف وعقاب العاصي وثواب المطيع قبيح غفلاً لا يجوز على الله تعالى حكموا المعتزلة من أنه لو ترك لزوم الإخلال بما يقتضيه الحكم والتالي باطل فالقدم مثله

الكفر العقاب وعدم المغفرة (قوله ولا يلزم من ذلك الخ) دفع لما يقال أن المغفرة كما أنها أصلح على تقدير أن تغفر أي على تقدير وقوعه فكذلك هي أصلح في نفسها وقد سلم سابقاً أن عدم المغفرة أصلح في نفسه حيث لم يفيد أصلح به شيء فيلزم ثبوت الأصلحية في نفسه للضدين أعني عدم المغفرة والمغفرة وهو محال وحاصل الدفع أن الأصلحية في نفسه أتما تكون وثبتت بوقوعه ووقوعه محال غلّا ثبتت الأصلحية للمغفرة لحالية وقوعها عندهم (قوله وإن كان يجب عليه الخ) يمكن أن يثنى على اسمه الحكيم فإن العلم هو الذي يعلم ظواهر الأمور والخير هو الذي يعلم بواطن الأمور والحكيم هو الذي يعلم ظواهرها وبواطنها ومضارها ومنافعها ولما لم يمكن النفع والضرر في حقه تعالى ثبت رجوعهما إلى العباد فتقضى حكمته وجوب رعاية الحكم والمنافع ودرء المضار والمفاسد فتفطن بأن لله الحجة البالغة كذا قال بعضهم (قوله وهذا كله) أي ما ذكره



بوجوب تلك الخصوصيات وقالوا ان الاختلال به نقص مستحيل على الله فلزمهم ما لزم الفلاسفة من لبي الاختيار (قوله ويسندونه الى العناية الازلية) أي بسند الفلاسفة إيجاد العالم الى العناية الازلية وهي علمه تعالى بوجه النظام الاكمل في الازل \* قال ابن سينا العناية احاطة علمه الاول بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام وأكمل فعلمه الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان أخير والجلود في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق تعالى وتقدس (قوله ولهذا اضطر متأخروا الخ) أي ولاجل ان الوجوب بهذا المعنى راجع الى الفلاسفة اضطر متأخروا المعزلة وقالوا ان معنى الوجوب على الله تعالى أنه يفعله البته ولا يتركه وان جاز ان يتركه فلا يكون شيء من طرفي الفعل والترك لازماً لذاته بحيث يستحيل الطرف الآخر حتى يكون رجوعاً الى مذهب الفلاسفة كما في العاديات فاما نعم بقبول ان جبل أحد لم يتقلب ذهباً وان جاز ان يتقلب (قوله وأجيب بان الوجوب الخ) أي أجيب عما قاله متأخروا المعزلة بان الوجوب حينئذ مجرد نسبية اذ يكون حينئذ محصلاً أن الله تعالى لا يتركه على سبيل جري العادة وذلك ليس من الوجوب في شيء بل اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح (قوله والعجب الخ) أي العجب من متأخري المعزلة أنهم لا يجعلون ما أخبر به الشارع من أفعاله تعالى من مجيء القيامة والحشر والصراط والميزان والكور والتعذيب والتعظيم ونحو ذلك واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل وهو اخبار الشارع على أن يفعله البته فان معنى الوجوب على ما قالوا منحقق في الافعال التي أخبر بها الشارع كما هو منحقق في الامور التي أوجبها على ذاته تعالى من الاصلح واللفظ والثواب والعقاب بزعمهم مع أنهم لا يجعلون تلك الافعال واجبة عليه تعالى وتقدس (قوله لانه المالك على الاطلاق) وله التصرف كيف يشاء فلا يتوجه عليه الذم أصلاً على فعل من أفعاله بل هو المحدود في كل أفعاله وهذا بناء على بطلان كون الحسن والتعجب للاشياء ذاتياً بل كل ما فعله الحكيم فهو حسن والمعزلة القائلون بالوجوب العقلي عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم ينكرون ذلك وفي تقييد قوله ولا العقاب بالاتفاق إشارة الى ما ذكرنا من أن المعزلة لا يتفقون في أنه لا معنى للذم لانه المالك على الاطلاق (قوله انما قيدنا بالامكان) الظاهر من اطلاق الامكان ههنا وعاد كره في بحث الرؤية من عدم كفاية الامكان الذهني في العمل بالظواهر ان المراد بالامكان الامكان الذاتي المنفرد بحكم العقل بعد امتناعه لكن حينئذ لابد من الاستدلال عليه اذ لانسان حكم العقل بذلك غايته التوقف مع ان القوم لم يتعرضوا له فالحق ان المراد بالامكان الامكان الذهني وانه كاف في العمل بالظواهر على ما عرفت في بحث الرؤية وحينئذ يكون المراد بقوله في المتعدي العقلية الذهنية أي ما يحكم العقل بامتثالها وعلى التوجيه الاول ما يقابل العادية فتذكر (قوله لتقدم العقل على النقل) لان العقل أصل النقل لكونه موقفاً على اثبات الصانع وكونه عالماً قادراً في ابطال العقل بالنقل ابطال الأصل بالفرع وفي ذلك ابطال الأصل والفرع جميعاً (قوله يجب تأويله بالاستيلاء والقبلة) كما في قول الشاعر \*

(قوله ان الاختلال به) أي  
بواحد من تلك الخصوصيات  
لا يجعها ولذا عدل عن  
بها الى به (قوله اضطر  
متأخروا للمعزلة) أي الى  
القول بان معنى الوجوب الخ  
(قوله كما في العاديات) أي  
كون معنى الوجوب انه  
يفعله البته نظير العاديات  
التي لا يقولون فيها بالوجوب  
(قوله والتعظيم والتعذيب)  
في التمثيل بهما تأمل ويمكن  
ان يدفع بان قولهم بوجوب  
التعذيب والتعظيم ليس من  
حيث اخبار الشارع بهما  
بل من حيث وجوب  
عقاب العاصي وأما المطيع  
والتمثيل بهما من الجنبه  
الاولى لامن الثانية (قوله  
ونحو ذلك) كالجنة والنار  
والسؤال والحساب (قوله  
إشارة الخ) بقرينة ترك  
تقييد المقابل بالاتفاق  
وتخصيص قوله ولا للعقاب  
بذلك التقييد

قد استوى بشر على العراق \* من غير سيف ودم مہراق

أي استوى وغلب عليه فهو من قبيل التورية وهو أن يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد



قوله ويراد البعيد) وهو هنا الاستبلاء والقريب الاستقرار وقال في شرح (٣١١) المواقف لا يقال الاستواء بمعنى

ويراد به البعيد ووجوب التأويل على رأى من لم يقف على قوله تعالى الا الله وبوصلة بقوله \* والراسخون في العلم \* وأما على رأى من يقف عليه فلا يجب التأويل بل يجب أن يفوض علمه الى الله تعالى وأن يصدق بأن كل ذلك من عند ربنا على ما روى عن أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى أنه قال الاستواء معلوم وكيفيته مجهولة والبحث عنها بدعة لكن على هذا المذهب أيضاً النقل الوارد في المعتنات العقلية ليس بدليل في حقنا لأن علمه مفوض الى الله وما علينا الا أن نصدق به بأنه من عند الله تعالى (قوله ونحوه) وهو ما ذكره صاحب الكشف أنه لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك مما ينبع الملك جعلوه كتابة عن الملك ولما امتنع هنا المعنى الحقيقي صار مجازاً وهذا كما يقال استوى فلان على السرير اذا صار مالكا وان لم يجلس على السرير بل لم يكن له سرير أصلاً كقوله تعالى وقالت اليهود يد الله مغلولة \* أي هو يخل بل يدها مبسوطة \* أي هو جواد من غير تصور يد ولا غل ولا بسط يد (قوله عرضهم على النار احراقهم بها) العرض في اللغة (يشي أوردن) فتفسير العرض بالاحراق تفسير باللائم لأن الاحراق لازم لعرضهم على النار كما أن القتل لازم لعرضهم على السيف (قوله وقوله تعالى \* ويوم تقوم الساعة الخ) يعني وجه الاستدلال بهذه الآية أن عطف قوله ويوم تقوم الساعة على قوله النار يعرضون عليها دليل على أن عرض النار قبل يوم القيامة ولا شبهة في كونه بعد الموت لأن الآية في حق الموتى وما ذلك الا عذاب القبر إذ لا يعني به الا العذاب الذي هو بعد الموت وقبل قيام الساعة (قوله وجه الاستدلال ان الفاء الخ) يعني ان الفاء تدل على ان ادخال النار عقاب الاغراق متحقق بلا مهلة ومعلوم ان عذاب القيامة متراخ عنه زماناً طويلاً فقد ثبت عذاب بعد الموت قبل عذاب القيامة وهو المراد بعذاب القبر وأما ما قال المنكرون من أن أزمان الدنيا في جنب أزمان الآخرة أقل قليل فلقاتها استعملت الفاء فتأويل لا داعي اليه (قوله جوز بعضهم تعذيب غير الخ) ذهب الصالحون من المعتزلة وابن جوز الطبري من الكرامية الى جواز تعذيب غير الحي وهو سفسطة ظاهرة لأن الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه قال الفاضل المحشي قد روى رواية مشهورة ان بعض الاشجار قد تكلم وصدق محمداً عليه الصلاة والسلام وان بعض الاحجار قد صار باكية حتى انقطع مأؤه عنه خوفاً من أن يكون وقود جهنم حين ماسمعه قوله تعالى وقودها الناس والحجارة الآية والله تعالى قادر أن يخلق في الاشجار والاحجار ادراكاً يكون سبباً لتلذذها وتألمها انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان ليس المراد بالحي هنا ما يعاد فيه الروح وبصدر عنه الافعال الاختيارية بل ما يدرك الالم واللذة فاذا خلق الله تعالى فيه ادراكاً يكون سبباً لادراك الالم واللذة يكون حياً لاجداداً ولذا قال الشارح في الجواب أنه يجوز أن يخلق الله في جميع الاجزاء أو بعضها نوعاً من الحياة قدر ما يدرك الالم واللذة (قوله وأما تعذيب المأكول الخ) دفع لما قيل ان تعذيب من أكله السباع والطيور وتقرقت أجزاؤه في بطونها وحواصلها أيضاً سفسطة \* وحاصل الدفع أنه واضح الامكان فإن الدودة في الجوف أو في خلال البدن تألم وتلذذ مع عدم شعورها بذلك (قوله قالوا ان أعيد الوقت الاول الخ) أي قال النافون لاعادة المعدوم بعينه أنه لو أعيد فإن أعيد وقته الاول أيضاً أي وقت الحدوث فيكون ذلك المعدوم مبدأ لامعاداً لأن المعاد هو الواقع

حياة بمعنى الادراك للذة والالم سفسطة أمر ظاهر وذلك هو المراد نعم تعذيب غير الحي بمعنى المعاد اليه الروح المصدر للافعال الاختيارية وان كان حياً بالمعنى الاول ليس سفسطة ولكن ليس المراد هذا

الاستبلاء يشعر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة أي يشعر بسبق هذه الامور المستحيلة في حقه تعالى وأيضاً لا فائدة حينئذ لتخصيص العرش لأن استبلاءه تعالى يتم الكل لانا نحجب عن الاول بمنع الاشعار الا ترى ان لفظ الغالب لا يشعر به كما في قوله تعالى (والله غالب على أمره) نعم ربما تقيم هذه الامور بن خصوصية من أسند اليه الاستبلاء في أمر مخصوص وعن الثاني بان للفائدة هي الاشارة بالاعلى الى الأدنى اذ تقرر في الاوهام ان العرش أعظم الخلق فاذا استولى عليه كان مستولياً على غيره اه (قوله قال الفاضل المحشي) أي معترضاً على قول المحشي الخيالي ولا شك أنه سفسطة حيث قال كيف يكون سفسطة وقد روى الخ (قوله ليس المراد بالحي هنا) أي فيما حكم الشارح رحمه الله بمحالية تعذيب غير الحي وجوز البعض تعذيبه وحاصل الجواب ان كون تعذيب ما ليس فيه



(قوله إنما هو بحسب الذهن والاعتبار الخ) قال في المواضع بعده هذا الكلام ويحكى أنه وقع هذا البحث لابن سينا مع بعض تلامذته وكان ذلك التلميذ مصرّاً على التغير بحسب الخارج بناء على أن الوقت من العوارض المشخصة فقال ابن سينا إن كان الأمر على ما زعمت فلا يلزم مني الجواب لأنني غير من كان يباحثك وأنت أيضاً غير من كان يباحثني فثبت التلميذ وعاد إلى الحق واعترف بعدم التغير في الواقع وبأن الوقت ليس من الشخصات أنه وقائدة هذه الحكاية مع إبانها عن فساد ذلك الاستدلال النيه على أن ابن سينا ليس من المستدلين بالدليل المذكور وإن كان من النافين (قوله من جملة معدات وجود الحادث) الاظهر من جملة معدات بقاء الحادث إذ وقت الحادث يجامع الوجود المقارن لذلك وقت والمعد لا شيء لا يجامعه (قوله بين زمان الوجود) أي وجود الوقت وزمان وجود الوقت هو زمان نفس الوقت

في الوقت الثاني من وقت الحدوث وهذا قد وجد في وقت الحدوث فيكون مبدأً والا أي وإن لم بعد الوقت الاول فلا يكون إعادة للمعدوم بعينه لأن الوقت من جملة العوارض المشخصة شيء فانا نعلم بالضرورة أن الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان (قوله أجب أولاً بأن إعادة الخ) هذا جواب باختبار الشق الثاني يعني أنا نخار أنه لا يعاد الوقت الاول قولك فلا يكون إعادة للمعدوم بعينه قلنا لا نسلم ذلك لأن معنى إعادة المعدوم بعينه إعادة العين بالشخصات المعبرة في وجوده الخارجي ولا نسلم أن الوقت من الشخصات المعبرة في الوجود الخارجي فإن زبداً الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها وما ذكرنا من أن نعلم بالضرورة أن الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فهو أمر وهمي والتغير الذي تحكم به الضرورة إنما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج والا أي وإن كان الوقت من الشخصات يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات ضرورة أن تبدل الشخصات يستلزم تبدل الاشخاص لا يقال إنما يلزم التبدل لو كان كل وقت مع باقي الشخصات علة للشخص متغير لما سبقه وهو ممنوع لم لا يجوز أن يكون كل وقت مع باقي الشخصات علة للشخص كان حاصله في الوقت السابق مع الشخصات الاخر وتوارد الملل المستقلة على سبيل البدل جائز لانا نقول حينئذ يحصل إعادة للمعدوم بعينه من غير إعادة الوقت الاول لأن الشخص الحاصل في الوقت الثاني هو الحاصل في الاول بلا تفاوت (قوله لا يقال بمحتمل أن يراد الخ) يعني إنما يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات لو جعل المستدل مطلق الوقت من جملة الشخصات لكن بمحتمل أن يكون مراده بقوله أن الوقت من جملة الشخصات أن وقت الحدوث من جملة الشخصات حينئذ لا يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات لعدم تبدل وقت الحدوث (قوله لانا نقول هذا مع أنه كلام على السند الخ) يعني أن هذا الكلام مع كونه كلاماً على السند أعني قوله ولا يلزم تبدل الاشخاص الخ وعدم افادته الملل لبقاء المنع المجرد أعني لا نسلم أن الوقت من الشخصات الخارجية بخاله مدفوع بأنه لا يجوز أن يكون وقت الحدوث من جملة الشخصات المعبرة في الوجود لأن المعبر في الوجود الخارجي مالا يتصور الوجود بدونه ووقت الحدوث ليس كذلك فإن الشيء موجود في الزمان الثاني مع انتهاء وقت الحدوث بل وقت الحدوث من جملة معدات الوجود الحادث فلا يكون من جملة شخصاته فلا يضر عدمه في الاعادة كما لا يضر عدمه في حالة البقاء (قوله وثانياً بأن المبدأ هو الموجود الخ) أي أجب ثانياً بأن الخ وحاصله اختيار الشق الاول وهو أن الوقت معاد أيضاً ولا نسلم أنه لو كان معاداً لزم أن يكون مبدأً لا معاداً لأن المبدأ هو الموجود في الوقت المبدأ وهو الذي لم يسبقه حدوث آخر والمفروض أن الوقت ههنا معاد ومسبوق بحدوث آخر فلا يكون مبدأً بل معاداً فإن كون الشيء مبدأً أمراً يمرض له باعتبار كونه غير مسبوق بحدوث آخر وهذا الأمر غير متحقق في المعاد ضرورة أنه مع وقته مسبوق بحدوثه الاول وإنما قال فرضاً لأن إعادة الوقت حين البعث غير واقع فإن حشر جميع الاموات في وقت واحد مع أن اوقات ابدانها متخالفة محال ولأن إعادة الوقت بعينه محال لانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة أن الوقت السابق بعينه الوقت اللاحق ولا يمكن الجواب بأنه في الحقيقة تخلل العدم بين زمان الوجود لانه يستلزم



أن يكون للزمان زمان خلاصة الجواب الثاني أنا لا نسلم على تقدير إعادة الوقت يلزم أن يكون مبدأ  
 لأن المفروض أن الوقت أيضاً معاد ولا يخفى أنه لو قرر دليل امتناع إعادة المعدوم بأنه إما أن يعاد  
 الوقت الأول وهو محال أو لا يعاد فلا إعادة للمعدوم بعينه لم يتم الجواب الثاني (قوله وقالوا أيضاً  
 لو أعيد المعدوم الخ) أي قال النافون أيضاً أن إعادة المعدوم بعينه محال لأنه يستلزم تخلل العدم بين  
 الشيء ونفسه ضرورة إن الموجود سابقاً بعينه الموجود لاحقاً بلا تفاوت وتخلل العدم بين الشيء  
 ونفسه محال لأنه يستدعي طرفين متغايرين والا لزم تقدم الشيء بالوجود على نفسه فلا بد أن يكون  
 الموجود بعد العدم غير الموجود قبله حتى يتصور التخلل بينهما فلا يكون المعاد هو المبدأ بعينه (قوله وأجيب  
 بمنع الاستحالة الخ) أي لا نسلم أن التخلل هنا محال لأن معنى التخلل أنه كان موجوداً في زمان ثم زال  
 عنه الوجود في زمان آخر ثم اتصف بالوجود في الزمان الثالث وهو في الحقيقة تخلل العدم وقطع الاتصال  
 بين زمان الوجود ولا استحالة فيه لوجود الطرفين المتغايرين بالذات إنما المحال تخلل العدم بين ذات الشيء  
 ونفسه بمعنى قطع الاتصال بين الشيء ونفسه بأن يكون الشيء موجوداً ولم يكن نفسه موجوداً ثم يوجد  
 نفسه وهما ليس كذلك فإن الشيء وجد مع نفسه في الزمان الأول ثم اتصف مع نفسه بالعدم في الزمان  
 الآخر ثم اتصف مع نفسه بالوجود في الزمان الثالث فلم يتحقق قطع الاتصال بين الشيء ونفسه في زمان  
 من الأزمنة وهل هذا إلا كلبس شخص ثوباً معيناً ثم خلعه ثم لبسه ولا يخفى أن هذا الجواب مبني على  
 أن الوقت ليس من الشخصات المعبرة في الوجود والا فلا بد من إعادة فلا يوجد الزمانان (قوله وقد  
 يجاب بتجوير التميزين الوقتين الخ) أي وقد يجاب بمنع استحالة تخلل العدم بين الشخص المعدوم  
 ونفسه لأن التخلل المحال هو أن يكون بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه وهو غير لازم  
 لجواز أن يكون الشخص المعدوم متميزاً عن نفسه في الوقتين أي وقت الابداء والإعادة بالعوارض  
 الغير الداخلة في تشخصه مع بقاء شخصته في كلا الحالين فيكون إعادة المعدوم بعينه بقاء الشخصات  
 والتخلل بين الأمرين المتغايرين من وجبه فإن الشخص المأخوذ مع الأمور العارضة له في وقت  
 الابداء غير المأخوذ مع الأمور العارضة له في وقت الإعادة والفرق بين هذا الجواب والجواب السابق  
 وإن كان في كليهما منع استحالة التخلل أن حاصل هذا الجواب أن التخلل حاصل بين الشخص  
 ونفسه لكن باعتبارين مختلفين وهو ليس بمحال وحاصل الجواب السابق أن التخلل ليس بين الشخص  
 ونفسه بل بين الزمانين المتغايرين بالذات وأيضاً هذا الجواب غير مبني على عدم كون الوقت من الشخصات  
 بخلاف السابق وذلك ظاهر (قوله وأيضاً لو تم ذلك الخ) جواب بالنقض الإجمالي يعني لو تم ما ذكرتم  
 من أن إعادة المعدوم تستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه لامتنع بقاء شخص من الأشخاص زماناً  
 والا لتخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه لأنه موجود في طريقه مع أن بقاء الأشخاص متحقق (قوله  
 وفيه بحث الخ) أي فيما ذكر من الجواب الثاني والثالث بحث أما في الثاني فلأن الاختلاف بين الشخص  
 المبدأ والمعاد بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع لزوم تخلل العدم بين الشخصات ونفسها وبين ذات  
 الشخص ونفسه وإن دفع ذلك الاختلاف لزوم التخلل بين الشخص المأخوذ مع تلك العوارض  
 ونفسه لكان المقصود أن إعادة الشخص المعدوم بعينه لا يستلزم تخلل العدم بين ذلك الشخص ونفسه  
 وهو غير لازم من التميز بالعوارض الغير المشخصة وذلك ظاهر وأما في الثالث فلأن معنى التخلل أنما يتصور



(قوله مخالف لظاهر قوله الخ) (٣١٤) لان الاستثناء بالامن شاء الله يستدعي ان لا يهلك جميع ماسواه تعالى بما في

السموات والارض وأدرج لفظ الظاهر لان التشبيه غير معلومة وأيضاً يمكن ان يكون المراد بالصق زوال العقل وعدم البقاء على الحالة السابقة على الصق لا الهلاك والاعدام بالمرّة (قوله هالك دائماً لانه يهلك الخ) قال بعض الفضلاء يمكن ان يكون اشارة الى التوحيد في الصفات وهو ان يرى كل علم مثلاً مضطرباً في جنب علمه تعالى وكذا كل قدرة في جنب القدرة الاحدية وكذا سائر الصفات ويمكن ان يكون اشارة الى مرتبة التوحيد في الذات تكون ما قاله في مشكاة الانوار كما كبدنا ذكره في الاحياء وبديل عليه قوله آخر وان كل شيء هالك الا وجهه لانه يصير هالكا في وقت من الاوقات (قوله لا دليل قطياً الخ) اشارة بنبي الدليل القطعي الى ان الحكم يكون تولد المولود من الاجزاء الاصلية للمأ كولد دليل ظني على كونها اجزاء اصلية للمولود أيضاً كما يدل عليه تعلق التولد بين الاجزاء الاصلية (قوله ولعل

يقطع الاتصال بين الشئيين والوقوع في خلاهما فلا يتصور تخال زمان البقاء بين الشئ ونفسه في الشخص الباقي لعدم حصول قطع الاتصال بذلك الزمان بين ذلك الشخص ونفسه بخلاف اعادة المعدوم بعينه فانه يستلزم تخطئ المعدوم وقطع الاتصال بين الشئ ونفسه ضرورة انعدامه نعم انه يحصل به التخلل بين طرفي الزمان وهو لا يضر في بقاء ذلك الشخص فقوله اذا اختلف الخ رد على قوله وقد يجاب الخ وقوله ثم لا يخفى الخ رد على قوله وأيضاً لو لم ذلك الخ (قوله ذهب بعضهم الى اعادة الخ) يلزمهم ان يقولوا بانعدام جميع ماسوى الله تعالى وهو مخالف لظاهر قوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا ما شاء الله (قوله وأجيب بأن الهلاك الخ) وكذا مثله يسمى قتاه غرقاً فلا يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان على الاعدام أيضاً (قوله فالتفريق اهلاك للكل) أي للاجسام والاجزاء لخروجها عن صفاتها المطلوبة منها وقال حجة الاسلام في الاحياء الممكن في حد ذاته هالك دائماً لانه يهلك وبديل على ذلك اتيان الجملة الاسمية الدالة على الاستمرار وقال في مشكاة الانوار ترقى العارفون من حضيض الحجاز الى ذروة الحقيقة فرأوا بعين البصيرة انه ليس في الوجود الا الله وان كل شيء هالك دائماً لا انه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك ازلاً وأبدأ (قوله لعل الله تعالى يحفظه الخ) قيل على انه يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية التي هي الانسان في الحقيقة بقبضها الملك باذن الله تعالى عند حضور الموت فلا يتعلق بها الاكل ولا يخلط بالتراب ولا يحصل منها النار والنبات والحبوب أقول فيه انه مجرد احتمال لم يقم عليه شاهد بل مخالف لقوله تعالى \* قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحياها الذي انشاها اول مرة \* فانه صريح في ان المحشور هي الاجزاء الرمية المخلوطة بالتراب ويؤيده ما قال المفسرون في آية نزلت في أبي بن خلف خاصم النبي عليه السلام وأثناء بعظم قد رم وبلي فقتله يده فقال يا محمد أرى الله تعالى يحيي هذا بعد ما رم فقال نعم يبعثك ويدخلك النار وقد يقال ولو سلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية للمأ كولد ولا دليل قطياً على كونها اجزاء اصلية للمولود لجواز ان يكون الاجزاء الاصلية الاجزاء الترابية التي ينشرها الملك على الجرم المنوي كما ورد في الحديث الصحيح (قوله والفساد في الوقوع لافي الجواز) يعني لا اعتبار لاحتمال العقل لان الخصم في مقام الاستدلال على امتناع البعث فلا يفيد الاحتمال العقلي (قوله لان العذاب للروح المتعلق به) لانه المدرك للذة والام سواء كان ذلك جسماً لطيفاً سارياً فيه على ماهو مذهب أكثر المتكلمين أو جوهر مجرداً على ماهو مذهب المحققين أو غير ذلك ولو سلم ان الالم للاجزاء فيجوز ان يحفظ الله تلك الاجزاء الزائدة عن التعذيب (قوله حاصل الجواب) ان التناسخ تعلق النفس ببدن آخر لا يكون مخلوقاً من اجزاء البدن الاول وهو غير لازم وأما تعلقه بالبدن المؤلف من الاجزاء الاصلية للبدن الاول بعينها مع مغايرته له في الهيئة والتركيب فليس يتناسخ فان الشخص يتبدل من اول عمره الى آخره هيئة وتركيباً ولا تناسخ (قوله وانت خير بأن دعوى الخ) يعني ان ما يدعيه المعارض من اتحاد اجزاء الجلدين غير مسموعة لا بد له من دليل لم لا يجوز ان يكون اجزاء الجلد الثاني غير اجزاء الجلد الاول فقل عنه ولعل المدعي يبنى دعواه على ان مغايرة اجزاء الثاني للاول يستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه انتهى كلامه قال الفاضل الحنفي وأما لى تعلق الالم بالجلد فغير معقول اذ القوة الالمة تكون في

الجلد المدعي) أراد به المعارض المذكور (قوله وقد عرفت جوابه) وهو ان العذاب للروح المتعلق به (قوله قال الفاضل الحنفي) معترضاً على قوله وقد عرفت واه



الجلد فهو محل الألم قطعاً وفيه أنه إن أراد بكونه محل الألم أنه يتألم فهو ظاهر الفساد إذ لا ألم في الجلد الذي لا حياة فيه وإن أراد أنه آلة واسطة لتألم الروح فهو مسلم لكنه لا يقدح في كونه مركباً من الأجزاء الزائدة لعدم كونه معذباً قال الفاضل الجليي برد عليه أن منع اتحاد أجزاء الجليدين ميل إلى التناسخ ورجوع عن طريق الحق لأن المراد بالأجزاء في كلام المعارض الأجزاء الأصلية وفيه أن التناسخ هو أن يكون البدن الثاني مغابراً للاول بحسب الأجزاء الأصلية لا أن يكون جلده مغابراً لجلده (قوله والأصح أنه غيره فإنه في الجنة الخ) سواء كان نهراً على ما في رواية أو حوضاً على ما في رواية أخرى قال البيضاوي روي أنه عليه السلام قال الكوثر نهر في الجنة وعدنيه ربي فيه خير كثير ماؤه أحلى من العسل وأبيض من اللبن وألين من الزبد وأبرد من الثلج وقيل هو حوض فيها (قوله والحوض في الموقف) على ما روي من أن الصحابة قالوا يا رسول الله أين تطلبك قال على الصراط فإن لم يجدوا فعلى الميزان فإن لم يجدوا فعلى الحوض فإنه يدل على أن الحوض في العشر قال الامام الزاهد في تفسيره روي في الاخبار أن الكوثر حوض على ظهر الملك يأتي به حيث يأتي النبي عليه الصلاة والسلام فإذا كان في الموقف يأتي به في الموقف وإذا دخل في الجنة يأتي به في الجنة فعل هذا كونه في الجنة لا ينافي كونه في الموقف أيضاً (قوله ويجوز أن يكون له طعم الخ) إشارة إلى دفع توهم وهو أن هذا الحديث يدل على أن لا يشرب ماء الحوض غير مرة أخرى لأن الشرب إنما يكون لدفع الظأ وحاصل الدفع أن وقوع الشرب الثاني غير معلوم وعلى تقدير التسام يجوز أن يكون للتسم لدفع الظأ (قوله ويجوز أن لا يشربه إلا من قدر له الخ) دفع توهم وهو أن يقال إن المبتلى بالجحيم من المؤمنين لو شرب منه يجب أن لا يظلم مع أن الظأ لازم للاحراق بالنار وفي قوله الامن قدر له السلامة إشارة إلى أن الشرب قبل ورود النار وقيل إن الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة عن النار (قوله أو لا يعذب بالظأ الخ) أي من شرب منه وقدر له دخول النار لا يعذب فيها بالظأ بل يكون عذابه بغير ذلك فإن ظاهر الأحاديث يدل على أن جميع الأمة يشربون منه الامن أزيد عن الاسلام عباداً بالله ولا نسلم أن الظأ لازم للعذاب بالنار (قوله فوجهه أن الطلب الخ) قل عنه فيجوز أن يكون الميزان بين الحوض والصراط فطلبه عليه السلام يجوز بأن يطلب أولاً في الحوض ثم في الميزان ثم في الصراط وبأن يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم في الحوض وذكره عليه السلام هذا الطريق الثاني إشارة إلى أن الصراط أقوى المظان فإن الاحتياج إليه أكثر فالطلب فيه أولى واجدر انتهى كلامه وبهذا اندفع ما قاله الفاضل المحشي أن الاستئناف من كل طرف وإن جاز عقلاً لكن التركيب يأتي عنه إذ لا يحسن أن يقال فإن لم يجدوا في الموقف المتأخر تأخراً زمانياً فاطلبوا في الموقف المتقدم تقدماً زمانياً بل المناسب أن يقال إن لم يجدوا في الموقف المتقدم فاطلبوا في الموقف المتأخر ووجه الدفع أنه يحسن الأمر بالطلب في التأخر للإشارة إلى أن الطلب فيه أقدم وأجدر (قوله والقول بأن تلك الجنة الخ) يعني ما قيل أنه كان بستاناً في أرض فلسطين كورة في الشام أو قرية بالعراق أو كان بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحاناً لآدم عليه السلام (قوله برد عليه أنه الخ) وأيضاً يجوز أن يكون الهبوط عبارة عن الانتقال من الأعلى إلى الأسفل بحسب الرتبة على ما قلنا ذلك القائل أنه انتقل من ذلك البستان إلى أرض الهند كما في قوله تعالى اهبطوا مصرأ فإن لكم ما سألتم (قوله أي نخلها لأجلهم الخ) توجيه

(قوله وأبرد من الثلج) ومن نعمة الحديث قوله صلى الله عليه وسلم حافظاه الزرجد وآيته من فضة (قوله فإن ظاهر الأحاديث الخ) قال صلى الله عليه وسلم في أول الحديث أندرون ما الكوثر قلنا الله ورسوله أعلم قال عليه الصلاة والسلام فإنه نهر وعدنيه ربي عليه خير كثير هو حوض برد عليه أمي الحديث كذا ذكره بعض المحققين (قوله وفي ذكره عليه السلام) أي بناء على هذه الرواية التي قدم فيها الطلب في الصراط وأما الرواية المشهورة التي قدم فيها الطلب في الحوض فوجهها هو مراعاة الترتيب الواقعي بين المواقف الثلاثة أعني الحوض والميزان والصراط (قوله أقوى للطلب) أي ادعي لطلبه عليه السلام من الحوض فإن الاحتياج إليه عليه السلام فيه أي في الصراط والنجاة عنه أكثر من الاحتياج إليه في شرب ماء الحوض



(قوله بمعنى الخلق) كقوله تعالى (٣١٦) الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور (قوله

بين الفريقين القائلين الخ) لفظ القائلين والمنكرين على لفظ الجمع لا على لفظ التثنية فهما بدل من الفريقين لاصفة له (قوله اذ المراد بالشيء) في قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه (قوله لو وجدنا) أي الجنة والنار في وقت من الاوقات (قوله فوجودها في الاستقبال) الذي هو مدعاكم والا فالدليل المذكور ثبت عدم وجودها في شيء من الاوقات ولو تبد قوله السابق لو وجدنا بقولنا في الاستقبال لم يحنج هذا الى تقدير قولنا الذي هو مدعاكم فليقبحه اذا المقصود اشراك الازام وهو ثبت بذلك أيضا (قوله طريان عدم عليه) أي على الاكل وضعية انقطاعه ايضا راجع اليه (قوله على ما بينه الحش) بقوله الا في ذلك ان تقول الخ (قوله لانه الجمع عليه في بقاء الجنة والنار) فاذا لم يبق الجنة والنار بالدوام الحقيقي على ما هو رأي البعض استلزم ذلك عدم بقاء الاكل بالدوام الحقيقي اذ الاكل ليس الا في الجنة فلذا لم يجعل دوام الاكل على الدوام الحقيقي

للمعارضة يعني ان اللام في الذين الاجل والجل نامة بمعنى الخلق فالمعنى يخلفها الله في المستقبل لاجل الذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا فلم تكن موجودة الآن (قوله فان قلت يحتمل أن يجعل الخ) يعني ان المعارضة المذكورة انما تم لو كان الجمل نامة واللام للاجل لكن يحتمل أن يكون الجمل متعديا الى مفعولين ويكون قوله للذين مفعولا ثانيا له فيصير معنى الآية نجعل الجنة كائنة وحاصلة لهم في الزمان المستقبل فغير الحاصل أي ما تبدل الآية على عدم حصوله الآن جعل الجنة كائنة وحاصلة لهم لا أن نفس الجنة غير كائنة لهم الآن فلا معارضة وفي بعض النسخ بدل قوله غير الحاصل جعلها كائنة لهم فيصير الحاصل نجعلها كائنة لهم والمقصود واحد (قوله قلت يمكن أن يقال الخ) يعني أن المنع في غاية القوة لكن يمكن أن يقال في دفعه ان المتبادر من جعل الدار كائنة لزيد يمكن زيد وعدم منعه من التمكن فيها سواء حصل له التمكن فيها أو لم يحصل فعنى نجعلها للذين يمكنهم في الاستقبال من التمكن فيها ولا يخفى ركا كنه لان التمكن من التمكن فيها لازم لوجود الجنة غير منفك عنه على ما يدل عليه قوله تعالى \* أعدت للمتقين \* فلا يمكن أن يكون نفس الجنة حاصلة الآن ويكون جعلها كائنة لهم في الاستقبال (قوله وأما الحمل على التمكن بالفعل فمدول عن الظاهر) يعني حمل الجمل في الآية على التمكن بالفعل والتمكن من التمكن فيها وان كان لازما لوجود الجنة لكن التمكن فيها بالفعل غير لازم له بل يكون فيما سيجي فمدول عن الظاهر المتبادر من قوله جعلت الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها لاجل زيد منمكنها بالفعل (قوله بردي على هذا الاستدلال الخ) أي بردي على هذا الاستدلال انه مشترك الازام بين الفريقين القائلين بوجودهما الآن والمنكرين له اذ المراد بالشيء الموجود مطلقا سواء كان الآن أو في المستقبل ومعنى الآية كل ما وجد في وقت من الاوقات يصير هالكا بقدر وجوده فيصح أن يقال لو وجدنا ما لاكل الجنة تحقيقا لعموم قوله تعالى \* كل شيء هالك الا وجهه \* لكن هلاكه باطل لقوله تعالى \* أكلها دائم فوجودها في الاستقبال باطل (قوله لا الموجود وقت النزول) أي ليس المراد بالشيء الموجود وقت نزول الآية وقبل الحشر أعني الدنيا حتى يكون ما يوجد في الآخرة غارجا عن عموم الآية قال الفاضل الحش لعل المراد بالشيء في الآية الموجود في الدنيا فانها دار الفناء دون الموجود في الآخرة فانها دار البقاء وهذا الاحتمال كاف في عدم كونه مشترك الازام انتهى وفيه أنه ان أراد أن معنى الشيء الموجود في الدنيا فهو ظاهر البطلان وان أراد أن المراد ههنا ذلك بقربه كونه محكما عليه بالهلاك وهو انما يكون في الدنيا دار الفناء كما هو ظاهر كلامه فنقول انه تخصيص بالقربة الخارجية أيضا فنحن أيضا نخصه بقربة الجنة والنار بقربة قوله \* أعدت للمتقين \* وأعدت للكافرين وأكلها دائم \* فلا يتم الاستدلال (قوله ومثل قوله تعالى \* خالق كل شيء الخ) فان معناه كل ما يوجد في وقت من الاوقات فهو خالق له وعالم به لا أنه خالق الاشياء الموجودة في وقت نزول الآية وعالم بها (قوله يعني أن المراد هو الدوام النجدي الخ) يعني حاصل جواب الشارح أن المراد بالدوام الدوام العرفي وهو عدم طريان عدم زمانا يتد به وهذا لا ينافي طريان عدم عليه وانقطاع لحظة وانما حمل الشارح الدوام على الدوام العرفي لا الحقيقي على ما بينه الحش لانه الدوام المجمع عليه في بقاء الجنة والنار وأما الدوام الحقيقي فأنبته بعضهم ونفاه آخرون قال في شرح المقاصد الدوام المجمع عليه هو انه لا انتطاع لبقائها أي الجنة والنار ولا أنها بحيث يبقيان على عدم زمانا يتد به كما في دوام الماء كقول فانه على التجدد والانتطاع قطعاً (قوله ولك أن تقول الخ) أي لك أن تقول في الجواب



( قوله ويمكن الجواب بان  
الح ) وأجيب أيضا بان  
المراد بالشرك اتخاذ الشريك  
لله تعالى وانما خصه بالذكر  
لانه أغشى أنواع الكفر  
كما أنه خص في رواية قتل  
الولد خشية أن يطمع معه  
والزنا بحليلة الجار مثل ذلك  
مع أن مطلق القتل والزنا  
من الكبائر ( قوله والبين  
القموس ) هي التي يحق المرء  
بها اطلا ويطل حقاً وسميت  
غموساً لأنها تغمس صاحبها  
في النار وفي القاموس أنها  
التي تغمس صاحبها في الائم  
أي تعرفه فيه ( قوله  
ويؤيده ) أي كون الجمع  
باعتبار جزئيات خفيفة  
واحدة قراءة الافراد فان  
الافراد باعتبار وحدة  
الحقيقة فتدبر ( قوله على  
ان الآية الح ) يعني ان  
التوجيه لئلا كور كان لثاقفة  
ظاهر الآية كونهما  
اضافين مع ان المناقاة غير  
سلمه ( قوله حديث النفس )  
هو الخاطر الذي أشار اليه  
حجة الاسلام في قوله ههنا  
أربعة أحوال للقلب قبل  
عمل الجوارح الخاطر وهو  
حديث النفس ثم الميل ثم  
الاعتقاد ثم الهم اه

ان المراد بالدوام المعنى الحقيقي وهو عدم طريقين العدم مطلقاً والمراد بدوام أكلها دوام نوع الاكل وبالهلاك في  
قوله تعالى كل شيء هالك هلاك الاشخاص ويجوز أن لا ينقطع النوع أصلاً مع هلاك الاشخاص بأن يكون  
هلاك كل شخص معين من الاكل بعدد وجود مثله وهذا الجواب مبني على ما ذهب اليه الاكثرون من أن  
الجنة والنار لا يطرا عليهما العدم ولو لحظة وأما على ما قيل من جريان العدم عليهما لحظة فلا يتم لانه  
يستلزم انقطاع النوع جزماً فلذا تركه الشارح ( قوله أي المقصود منه ) واللائق بحاله كما يقال هلك الطعام  
إذا لم يبق قابلاً للاكل وإن صلح لمنفعة أخرى ( قوله ان أريد به مطلق الكفر الح ) جاصله ان الانحصار  
في التسعة غير صحيح لانه ان أريد بالشرك مطلق الكفر فالشرك داخل فيه فيكون ثمانية والا أي  
وإن لم يرد مطلقه بل اعتقاد الشريك في وجوب الوجود أو في المعبودية فينبغي أنواع من الكفر من اتخاذ  
الولد وانكار النبوة وإثبات الحيز والجهة والجسمية خارجة عن الكبائر فلا ينحصر في التسعة أيضاً ويمكن  
الجواب بأن الكفر انما هو العمل بالسحر على ما ذكره الشارح في شرح الكشاف من أنه لا يروى خلاف  
في كون العمل به كفراً ويجوز أن يكون المراد بالسحر مهنتاً تعلم وتعليمه على ما قطع به الجمهور حيث قالوا  
الصحيح أنها حرامان ويؤيد ما ذكرنا أنه وقع في رواية أبي طالب المكي ان الكبيرة سبعة عشر وبينها  
الى أن قال أربعة في اللسان هي شهادة الزور وقذف المحصنة واليمين الغموس والسحر حيث جعل السحر من  
الكبائر التي في اللسان وما في اللسان الا تعلمها وتعليمها ( قوله هذا مخالف لظاهر قوله تعالى الح ) فإنه يدل  
على أن الكبائر منبذة بالذات عن الصفات اذ لو كانا أمرين اضافيين لم يتصور حيث أن اجتناب الكبائر الا بترك  
جميع المنتهيات سوى واحدة هي دون الكل وليس ذلك في وسع البشر كذا في شرح المقاصد ( قوله  
والتوجيه ماسيجي الح ) أي توجيه الآية ماسيجي في الشرح من أن المراد بالكبائر جزئيات الكفر  
وجمع باعتبار الانواع المندرجة تحته أو بحسب أفراد القائمة بأفراد الخطاطين على ما قيل من أن مقابلة  
الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد الى الآحاد ويؤيده ما وقع في قراءة أخرى ان تجنبوا كبائر ما تبهون عنه  
بصفة المفرد فقول المحشى جزئيات الكفر بمحمل أن يكون المراد به أنواعه الحقيقية فيكون إشارة الى الجواب  
الاول وبمحمل أن يكون المراد به الافراد الحاصلة بحسب تعلقاته بالخطاطين فيكون إشارة الى الجواب الثاني  
ولا يخفى ان كلا التوجيهين في غاية البعد والبلاغة تقتضي أن يقال ان تجنبوا الكفر لو جازته وموافقته  
لعرف اللسان على أن الآية لا تنافي كونهما اسبين اضافيين فان أكبر الكبائر الشرك وأصغر الصفات  
حديث النفس وبينهما وسائط فمن عن له أمران مهيان ودعت نفسه اليهما بحيث لا يهلك فكفها عن  
أكبرهما كفر عنه ما ارتكبه لما استخفه من الثواب على اجتناب الأكبر ولعل هذا متفاوت بحسب  
الاشخاص والاحوال ولذا قيل حسنات البرار سيئات المفريين ( قوله على وجه يفهم منه عدة حالات )  
يعني أنه ليس المراد بالاستحلال عدة حالات لانه نفس تكذيب الشارع والكلام فيما جعله الشارع علامة  
التكذيب ( قوله لا يقال لاجماع مع مخالفة الحسن الح ) فإنه قال مرئكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا  
كافر بل منافق فقد أثبت المنزلة بين المنزلتين ( قوله قوله لانا قول الح ) يعني ان الحسن انما أثبت  
المنزلة بين الكفر الجاهر والايان لا بين مطلق الكفر والايان فان النفاق كفر مضمحل داخل في  
مطلق الكفر فيكون نفي المنزلة بين الكفر المطلق والايان مجماً عليه ( قوله وقيل ان المراد ) أي  
قبل في جواب السؤال المذكور ان المراد باجماع السلف اجماع السلف المتقدم على الحسن ومخالفته لا بضر



( قوله فان مخالفة الاجماع كفر ) ( ٣١٨ ) ان كان مدرك ذلك الاجماع جلياً والا ففسق صرح به الشيخ ابن حجر

( قوله كانه التحق بعدم )  
ومن عادة للبلغاء ان  
يحصروا النوع في الفرد  
الاكل ولا كذب فيه اذ  
حاصله اخراج الفرد الناقص  
عن الجنس لا اعتبار خطابي  
افاده بعض الافاضل  
( قوله سابق الآية )  
هو قوله تعالى انا انزلنا  
التوراة فيها هدى ونور  
بحكم بها النبيون وفي  
المواقف ايضا وامتنا غير  
متعبدين بالحكم بها  
فيختص باليهود فيلزم ان  
يكونوا كافرين اذا لم يحكموا  
بالتوراة ونحن نقول بموجب  
اه ( قوله ان شارب الخمر  
معتذب ) أي عند الحصر  
ايضا لقوله تعالى انما الخمر  
والميسر والانصاب والازلام  
رجس من عمل الشيطان  
فاجتنبوه ( قوله انما عبر  
المصنف الخ ) هذا ليس  
تفسيراً لما ذكره الحشي  
الخيالي بل تفسير ما ذكره  
هو ما يأتي بقوله وانما عبر  
في الآية الخ ) وهو اشارة  
الى ان ما ذكره الحشي  
الخيالي توجيه لتعبير الآية  
لا لتعبير المصنف واما وجه  
تعبير المصنف فهو ما سيذكره  
الشارح من قوله وفي تقرير

في اجماع المقدم عليه ( قوله وهو غلط ) أي ما قاله صاحب القيل غلط لانه لو كان المراد به اجماع المقدم  
على الحسن لما خالفه الحسن فان مخالفة الاجماع كفر مع خالفه على ما زعم هذا الجيب ( قوله لان  
المراد بالايان ) يعني ان المراد به الايمان الكامل لصرف المطلق الى الكامل لكنه ترك اظهار القيد  
مبالغة في النهي واشعاراً الى أنه لا ينبغي ان يصدر مثله عن المؤمن المطلق وقيل انه اذا كان  
الحديث وارداً على التعليل لا يكون على حقيقته بل كان كناية عن نقصان ايمانه الذي كانه التحق بعدم  
( قوله وجه الاستدلال ان كلمة من الخ ) يعني ان كلمة من في الآية عامة شاملة لكل من لم يحكم بما  
أنزل الله تعالى ( قوله والجواب ان المراد الخ ) يعني ان الآية متروكة الظاهر فان الحكم وان كان  
عاماً شاملاً للفعل القلب والجوارح لكن المراد عمل القلب وهو التصديق ولا نزاع في كفر من لم  
يصدق بما أنزل الله تعالى ( قوله وايضاً الخ ) جواب آخر يعني ان الظاهر وان كان نفى العموم لان  
كلمة مامن الفاظ العموم لكنه مصروف عن الظاهر والمراد عموم النبي بحمل ما على الجنس ولا شك ان من  
لم يحكم بشي مما أنزل الله غير مصدق فلا نزاع في كفره وفي المواقف ان المراد بما أنزل الله تعالى التوراة  
بقريته سابق الآية ( قوله وجه الاستدلال ان ضمير الفصل الخ ) يعني ان ضمير الفصل يفيد قصر المسند  
على المسند اليه فيكون الفاسق مقصوراً على الكافر فيكون كل فاسق كافراً ( قوله والجواب ان هذا الحصر  
ادعائي الخ ) يعني ان المراد هم المكاملون في الفسق الا انه ترك اظهار القيد وجعل مطلق الكفر مقصوراً عليهم  
ادعاء مبالغة في كونهم فاسقين والا أي وان لم يكن الامر كذلك بل كان الحصر حقيقياً لزم ان يكون  
الفسق مقصوراً على من كفر بعد الايمان وتطمس كذلك فان الفاسق يتناول من كفر بعد الايمان وقبل  
الايمان اجماعاً بين الفريقين ( قوله الجواب انه محمول ) يعني انه مصروف عن الظاهر بحمل الترك على سبيل  
الاستحلال وعده حلالاً ولا نزاع في كفر مستحله أو بحمل الكفر على المعنى القوي وهو السراي  
من ترك الصلاة فهو سائر لعمدة الله غير شاكر له ويقال بمحمل ان يكون المعنى من ترك الصلاة متعمداً فهو  
مشارك للكفار في عدم حرمة دمه وماله وقال الامام حجة الاسلام من ترك الصلاة متعمداً فقد كفر أي  
قارب الكفر كما يقال من قارب دخول البلد دخله ( قوله وجه الاستدلال الخ ) يعني ان تعريف المسند  
اليه سواء كان للجنس أو الاستغراق يفيد حصراً على المسند كافي قوله عليه السلام الاثمة من قريش والكرم  
في العرب يفيد حصر العذاب على المسند أعني الكون على العذاب فلو لم يكن كل فاسق كافراً لم يصح حصر  
العذاب على الكفار اذ كون العاصي معذبا من ضروريات الدين ( قوله والجواب انه ادعائي ) يعني ان  
المراد حصر الفرد الكامل من العذاب على المكذب بقريته ان شارب الخمر معذب مع عدم كونه مكذباً  
الا أنه ترك اظهار القيد وجعل المطلق منحعراً ادعاءً بمحمل غيره بمنزلة عدم مبالغة في ذلك ( قوله وفي  
عليه نظائره ) يعني ان المراد في قوله \* ان الحزى اليوم والسوء على الكافرين \* الحزى الكامل  
الموعود للكفار والحصر ادعائي مبالغة وكذا في قوله تعالى \* لا يصلاها الا الاشقي الذي كذب ونولى \*  
( قوله انما عبر عن الكفر الخ ) أي انما عبر المصنف عن الكفر بالشرك لما سيذكره الشارح من ملاحظة  
الآية الدالة على نبوته وانما عبر في الآية لان كفار العرب كانوا مشركين وتفصيل فرق الكفرة على  
ما ذكره في شرح المقاصد ان الكافر ان أظهر الايمان فهو المنافق وان طرأ كفره بعد الايمان فهو المرتد  
وان قال بالشرع في الألوهية فهو المشرك وان عدى بعض الأديان والكتب المنسوخة فهو الكتابي وان



(قوله على الدلائل الثلاث) بل على الدلائل الأربعة التي منها قوله وأيضاً (٣١٩) الكافر يعتقه حقاً ولا يطلب له

ذهب إلى قدم الدهر واستاد الحوادث إليه وهو الدهر وإن كان لا يثبت الباري فهو المعطل وإن كان مع  
اعترافه بنبوته النبي عليه السلام يظن عقائد هي كفر بالاتفاق فهو الزنديق (قوله فلا يرد ما قيل الخ)  
أي إذا كان ضمير بعضهم راجعاً إلى المسلمين مطلقاً ومنهم المعزلة فلا يرد ما قيل أن قوله أن قضية الحكمة  
تقتضي الخ قول بإيجاب حكم الله تعذيب المشرك والإيجاب يقتضي الحكمة قول المعزلة دون أهل السنة  
والجماعة وأن قوله لا يمتثل إلا بأية قول بالقبح العقلي مع أن مذهب أهل السنة أن الحسن والقبح شرعيان  
ومحجوز للشرع أن يحسن القبيح ويقبح الحسن وأما قلنا أنه لا يردلان الثنائين لا متاع العقلي هم المعزلة  
وهم يقولون يقتضي الحكمة والحسن والقبح العقليين ومنشأ الاعتراض نوعهم أن هذا الخلاف بين أهل  
السنة والجماعة والغفلة عن أن المسلمين الذي هو مرجع الضمير شامل للمعزلة أيضاً لأنهم أيضاً من أهل القبلة  
(قوله على أنه يجوز أن يكون الخ) علاوة عن قوله فلا يرد أي على أن قوله وقوله لا يمتثل إلا بأية قول بالقبح  
العقلي غير مسلم لأنه يجوز أن يكون عدم الإباحة لثانيتها مقتضى الحكمة لا للقبح العقلي الذي هو استحقاق  
الذم في العاجل والعقاب في الآجل فلا يستلزم القول بالقبح العقلي (قوله نعم يرد أن يمنع الخ) نعم  
يرد على الدلائل الثلاث للمعزلة منوعاً أما على الأول فلأننا لا نسلم أن مقتضى الحكمة التفرقة بين النبي  
والحسن لجواز أن يكون في عدم التفرقة بينهما حكمة أخرى خفية لا نطلع عليها وعلى تقدير التسليم  
فيجوز أن يكون التفرقة بينهما بوجه آخر غير الوجه الذي ذكرتم من تعذيب النبي مثل إثابة الحسن  
دون النبي وكوفوعه في النار قبل وقوع المؤمن العاصي وخروجه بعد خروجه بمدة طويلة في  
الغاية وكتمه عن رؤية الله تعالى في الجنة والمحظاظ درجته انحطاطاً تاماً وأيضاً لم لا تكفي التفرقة  
الدينية كإباحة دم الكافر وماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه وأما على الثاني فلأننا لا نسلم  
أن الكفر لكونه سائياً في الجناية لا يمتثل العفو فإن نهاية الكرم تقتضي العفو عن نهاية  
الجناية والجواب بأن قضية الحكمة تقتضي التفرقة فلا يجوز العفو جوع إلى الدليل الأول وقد سبق  
تزييفه وأما على الثالث فلأننا لا نسلم أن اعتقاد الأبد بوجوب الجزاء الأبد لا بد من دليل وعلى تقدير  
تسليم إيجاب الجزاء لا نسلم إيجابه جزاء الأبد بقوله بوجوب جزاء الأبد دعوى بلا دليل في الحقيقة (قوله قد  
يظن أن الضمير الخ) أي قد يظن أن الضمير المنصوب في تخصيصها راجع إلى الآيات والأحاديث والمعنى  
والمعزلة يخصصون الآيات والأحاديث بالصفائر والكبائر المقرونة بالتوبة فيعترض عليه بأن هذا التخصيص  
مع كونه عدولاً عن الظاهر بلا دليل مما لا يكاد يصح في قوله تعالى \* أن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون  
ذلك لمن يشاء \* أما أنه لا يصح تخصيصه بالكبائر المقرونة بالتوبة فلأن المغفرة بالتوبة يعم الشرك أيضاً فيلزم  
تساوي ما نفي عنه المغفرة وما أثبت له بل المغفرة بالتوبة يعم كل عاص والتعليق بالمشيئة ينافيه فانه يفيد أن المغفور  
بعض العصاة وأيضاً لا يصح التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة لأن المغفرة بالتوبة واجبة عندهم عقلاً بناء على  
أنها حسنة ومن أتى بالحسنة وجب مجازاته عليها فلا تظهر تعليةها بالمشيئة فائدة وأما أنه لا يصح التخصيص  
بالصفائر فلأن مغفرة الصفائر عامة للجميع فلا معنى للتعليق بالمشيئة المقيدة للبعضية (قوله والصحيح أن  
الضمير للمغفرة الخ) أي ما ظن أن الضمير للآيات والأحاديث غلط والصحيح أن الضمير المنصوب في  
تخصيصها للمغفرة فالمعنى والمعزلة يخصصون المغفرة للعصاة بالصفائر والكبائر المقرونة بالتوبة يعني أن مغفرة  
الله إنما يتحقق بالنسبة إلى الصفائر والكبائر المقرونة بالتوبة دون الكبائر الغير المقرونة بها ولا يخصصون

المذكورة لاستلزام تخصيص الآية المذكورة بالكبائر المقرونة بالتوبة عدم مغفرة الشرك ولو بالتوبة



( قوله مغفرة صغيرة غير التائب ) ( ٣٢٠ ) أي عن الكبائر ( قوله لدفع العذاب ) بل الشفاعة عندهم مجرد رفع

الدرجات ( قوله عليه )  
أي على العفو عن صفات  
المجتنب عن الكبائر ( قوله  
بهذه الآيات ) وهي قوله  
تعالى ومن بعض الله  
ورسوله فإن له نار جهنم  
خالدا فيها وقوله تعالى  
ومن قتل مؤمناً متعمداً  
فجزاؤه جهنم خالداً فيها  
وقوله تعالى أن الفجار  
لني جحيم ( قوله هنا )  
أي في هذا المقام الذي هو  
نفي وقوع المغفرة لأهل  
الكبائر الذين لم يتوبوا  
( قوله لانه ) أي العفو  
وهو علة لقوله ولا معنى الخ  
( قوله فيها ) أي في  
الصغائر والكبائر المقرونة  
بالتوبة ( قوله بأنها مقرونة )  
أي في النزول ( قوله  
مخصصاً للبعض ) قال بعض  
الفضلاء بعد هذا فإن قالوا  
آيات الوعيد أحق بالعموم  
لمسايقها من الزجر والوعظ  
قلنا بل آيات الوعد أحق به  
لما أن رحمته سبقت غضبه  
على أنه بمقتضى أن آيات  
الوعيد للمستحقين مع أنها  
معارضة بقوله تعالى أن الله  
يفغر الذنوب جميعاً أنه هو  
الغفور الرحيم فإن تأكيد  
العام يقطع احتمال الخصوص

على عاقر راء

الآية المذكورة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة حتى يردانه لا يصح بل هي على عمومها والمعنى يفغر  
مادون الشرك من الصغائر والكبائر لمن يشاء وهو التائب ومتركب الصغائر دون من لا يشاء وهو متركب  
الكبائر الغير التائب فلا اشكال فما قيل أنه لا فائدة في إرجاع الضمير إلى المغفرة لانه لا بد من تخصيص  
الآيات والاحاديث فيرد عليهم الاعتراض المذكور كلام لا طائل نحته لانه لا حاجة لهم إلى تخصيص جميع  
الآيات والاحاديث بل الآيات الواردة بدون التعليق بالمشيئة بخصوصها بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة  
كقوله تعالى \* أن ربك لذو مغفرة للناس وأنه لغفور رحيم \* وأنه كان غفوراً رحيماً \* وغافر الذنب \*  
ونحو ذلك والآيات الواردة بالتعليق يتركبها على عموم أو يقولون أن من يتعلق به المشيئة هو أصحاب الصغائر  
والكبائر المقرونة بالتوبة كما في قوله تعالى \* يعذب من يشاء ويفغر لمن يشاء \* أي يعذب الكفار  
وأصحاب الكبائر الذين ماتوا قبل التوبة ويفغر لأصحاب الصغائر والكبائر التائبين فالجواب أنهم يخصون  
المغفرة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة سواء يخصون الآيات بها أولاً تأمل فإنه من مزالق الأقدام  
( قوله ولهم أن يقولوا الخ ) جواب للاعتراض المذكور أي على تقدير أن يكون الضمير للآيات والاحاديث  
للمعزلة أن يقولوا أن كلمة ما في قوله تعالى ويفغر مادون ذلك لمن يشاء مخصوصة بالصغائر جمعاً بين أدلة  
الوعيد وهذه الآية ولا نسلم ما ذكرتم من عموم مغفرة الصغائر إذ لا يجب على الله مغفرة صغيرة غير  
التائب بل يفغرها أن شاء ويعذبها أن شاء فيصح التعليق بالمشيئة هذا لكن ما ذكره مخالف لما ذكره  
السيد الشريف قدس سره في شرح للوافف من أنه لا استحقاق بالصغائر عندهم أصلاً ولما ذكره  
المحقق الدواني في شرحه للعقائد العنصرية وأما الصغائر فيمنوعها عندهم قبل التوبة وبعدها ولهذا  
نفوا الشفاعة لدفع العذاب فإن قيل يجوز أن يكون المراد بقول المحقق الدواني وأما الصغائر فيعفو  
عنها عندهم صفات المجتب عن الكبائر فلا ينافي قول المحقق قلت لا يصح تفريع نفي الشفاعة لدفع  
العذاب عليه ( قوله أما استطرذ ذكره هنا الخ ) أي إنما استطرذ الشارح ذكر نفي الوجوب في  
جواب استدلال المعزلة على نفي وقوع مغفرة أهل الكبائر الذين لم يتوبوا رداً لتسلك المعزلة بهذه  
الآيات الواردة في وعيد العصاة في وجوب عقاب العاصي والآيات لا دليل له هنا لأن المتنازع فيه هنا  
هو وقوع المغفرة للعصاة وعدمها لا وجوبها ( قوله والجواب هنا الخ ) أي جواب المعزلة عن  
استدلالهم بتلك الآيات في مقام نفي وقوع مغفرة العصاة ( قوله وقد كثرت النصوص الخ ) وحاصل  
الجواب أن النصوص كثيرة في العفو مثل قوله تعالى \* وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن  
السبثات \* وقوله تعالى \* أو يوبقهن بما كسبن أو ينف عن كثير \* ولا معنى للعفو بالنسبة إلى الصغار  
والكبائر المقرونة بالتوبة لانه ترك عقوبة المستحق ولا استحقاق فيها عندهم فيكون بالنسبة إلى أهل  
الكبائر الذين لم يتوبوا فتعارض أدلة المغفرة والوعيد وتاريخ النزول مجهولة فحكنا بأنها مقرونة  
فيصير البعض مخصصاً للبعض المذهب المفغور من بين عمومات الوعيد جمعاً بين الأدلة ( قوله  
وفيه جواب الخ ) يحتمل أن يكون معناه أن في قوله وزعم بعضهم جواباً آخر للمعزلة وحاصل الجواب  
أن ورود عمومات الوعيد لا يستلزم الوقوع بالنسبة لجواز الخلاف فإن الخلاف في الوعيد كرم ويحتمل  
أن يكون معناه أن في هذا المقام جواباً آخر ويكون إشارة إلى ما ذكره الشارح في شرح المقاصد من  
أن القول بالأجاط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية قاسد فكيف كان ترك عناهم بالتأخر خلفاً

مذموما



مذموم ما لم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك مع أنهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر  
 ( قوله بل كذب متف بالاجماع ) لانه أخير عما يكون أحوالهم في المستقبل فلم يقع لزوم الكذب في كلامه  
 تعالى وهو باطل بالاجماع ( قوله أقول لعل مرادهم الخ ) أي لعل مراد ذلك البعض بقولهم ان الخلف في الوعد  
 كرم ان الكريم اذا أخبر بالوعد فاللائق بحاله ومقتضى كرمه أن يبني أخباره على المشيئة لجميع العمومات  
 الواردة في الوعد متعلقة بالمشيئة وأن لم يصرح بها جراً للعاصين ومنعاً لهم فلا يلزم الكذب والتبديل بخلاف  
 وعد الكريم فإنه يجب أن يكون قطعياً لأن جواز الخلف فيه لزم لا يليق بشأنه فلا يجوز تعليقه بالمشيئة ( قوله  
 ويجوز العقاب على الصغيرة الخ ) أي من غير قطع بالوقوع وعدمه إشارة إلى أن المراد بالجواز في عبارة المصنف  
 هو الجواز الوقوعي بمعنى عدم الجزم بالوقوع وعدم الجزم بعدم الوقوع فإنه المتنازع فيه يتناويز بين المعتزلة لا الجواز  
 العقلي فأنهم منفقون على ذلك على ما صرح به الشارح بقوله لا يعني أنه يمتنع عقلاً ( قوله لعدم قيام الدليل ) يعني أنا  
 حكماً بالجواز الوقوعي ولم نجزمه بالقطع بالوقوع أو عدمه لأن المسألة شرعية لا يستقل العقل بآبائها وما وجدنا  
 دليلاً شرعياً يدل على تعيين أحد الجانبين من الوقوع أو اللان وقوع فحكمنا بسبب أنه فاعل مختار يفعل ما يشاء  
 ويحكم ما يريد أنه يجوز أن يغفر ويجوز أن يؤخذ فلا يرد ما يتوهم أن غاية عدم وجدان الدليل التوقف لا الجزم  
 بالجواز إذ لا بد له أيضاً من دليل لأن دليل الاختيار كاف للجواز وإنما التوقف في دليل بعين أحد الجانبين من  
 الوقوع أو اللان وقوع ( قوله وما ذكره الشارح من الأدلة الخ ) يريد أن المدعي مركب من جزأين أحدهما أنه  
 لا قطع بالوقوع والثاني أنه لا قطع بعدم الوقوع والأدلة التي أوردها الشارح إنما تثبت الجزء الأول من الدعوى  
 دون الثاني مع أن الخصم أعني المعتزلة لا ينكر الجزء الأول اذ هو أيضاً قائم بأنه لا قطع بوقوع العقاب وإنما تخالفنا  
 في الجزء الثاني حيث يدعي القطع بعدم وقوع العقاب ونحن نرد فيه أيضاً بقدر ترك الشارح ما يعنيه واشتغل بما  
 لا يفنيه هذا لكن أثبات أن أدلة الشارح إنما تثبت الجزء الأول فيه دقة ولذا أمر المحشي بالتأمل فاستمع لما  
 يتلى عليك من مواهب الفياض ان الدليل الأول أعني قوله تعالى \* ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء \* إنما يدل على  
 أن لا قطع بوقوع العقاب على الصغيرة اذ لو كان كذلك لذكر الله تعالى في جنب الكفر في قوله تعالى \* ان الله  
 لا يغفر أن يشرك به \* لكن لا يدل على أن لا قطع بعدم الوقوع اذ الخصم أن يقول يجوز أن يكون من شاء الله  
 تعالى في حقهم المغفرة أصحاب الصفات المجنبيين وكذا الآية الثانية إنما تدل على أن أحصاء الصفات والكبار  
 متحقق والاحصاء إنما يكون للسؤال والمجازاة ولا شك أن المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى فلا يكون وقوع  
 العقاب قطعياً على الصفات ثبت الجزء الأول من المدعي وإنما قلنا ان المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى اذ لو كان  
 كذلك لزم أن يكون الصفات والكبار بعد التوبة أيضاً موجبات للعقاب وهو باطل بالاجماع وبطل تكفير الحسنات  
 السيئات مع أنه ثابت بقوله تعالى \* ان الحسنات يذهبن السيئات \* وأيضاً يلزم حينئذ أن تكون المجازاة على  
 الصفات قطعاً ثبتت بالآية خلاف المدعي فلم أن المجازاة على ما يحصى إنما هو على تقدير ثبوت الاستحقاق بعد  
 مقابلة الحسنات بالسيئات فحينئذ للخصم أن يقول ان مجتبى الكبار لا يبقى له استحقاق الصفات لتكفيرها  
 الاجتناب فلا يثبت الجزء الثاني من المدعي هذا ما وجدته في تحقيق كلام المحشي وللفضلاء هنا كلام لا يفيد شيئاً  
 سوى الملل اذ كله اجحاث منشؤه هاسوه الظن وعدم الاعتقاد بما قال ( قوله حاصله ان التكفير الخ ) أي حاصل  
 الجواب ان تكفير السيئات في الآية عند الاجتناب مقيد بالمشيئة والمراد بقوله \* ان مجتبىوا كباث ما نهون  
 عنه تكفير عنكم سيئاتكم \* ان نشأ فلا يدل على قطع وقوع مغفرة صفات المجتبى وإنما كان مقيداً بالمشيئة

( قوله أحدهما أنه لا قطع  
 بالوقوع الخ ) لما كان عدم  
 القطع بالوقوع متحققاً بالتردد  
 في الوقوع وبالقطع بعدم  
 الوقوع وكذا عدم القطع  
 بعدم الوقوع لما كان  
 متحققاً بالتردد في عدم  
 الوقوع وبالقطع بالوقوع  
 اندفع توهم أن كلا من  
 الماعين يستلزم الآخر لأن  
 حاصل كل منهما التردد  
 والشك فيستغنى بأحدهما  
 عن الآخر فلا وجه لجعل  
 كل منهما مدعي على حدة  
 وان ما ثبت أحدهما يثبت  
 الآخر ( قوله اذ هو أيضاً  
 قائم الخ ) لقوله بالقطع  
 بعدم الوقوع لانه اذا قطع  
 بعدم الوقوع صدق أن لم  
 يقطع بالوقوع



لان المراد بالكبائر أنواع الكفر أو اشخاصها المختلفة بأفراد مخاطبين لانه الكامل فيصرف عند الاطلاق اليه فيكون ماعدا الكفر من الصغار والكبائر داخل في السبب فلو لم يقيد بالمشيئة لصار مقتضي الآية أن تكفير ماعدا الكفر من الصغار والكبائر متعينة اذ يصير معنى الآية أن يجنبوا الكفر تكفير عنكم سيئاتكم التي هي ماعدا الكفر من الصغار والكبائر وهو مخالف للاجماع المنعقد على أن تكفير ماعدا الكفر غير متعينة بل هي امامقيدة بالمشيئة كما هو رأي أهل السنة أو بالنسبة كما هو مذهب المعزلة والمراد بالاجماع اجماع الفريقين من أهل السنة والاعتراف والافالمرجئة يدعون القطع بتكفير ماعدا الكفر ( قوله ولو لم يحمل الكبيرة الح ) دفع وهم كانه قيل اذا كان التكفير مقيداً بالمشيئة فلا حاجة الى أن يتكلف ونحمل الكبيرة على الكفر اذ يصير المعنى أن يجنبوا الكبائر تكفير الصغار أن نشأ فلا يكون وقوع مغفرتها قطعياً \* وحاصل الدفع انه لو لم نحمل الكبيرة على الكفر لزم الحذور أن احدهما بقاء نقيض التكفير بالمشيئة بلا دليل والثاني بقاء تعليق تكفير الصغار بالاجتناب عن الكبائر بلا فائدة لانه حينئذ يكون المفهوم من الآية أن جواز مغفرة الصغار انما هو على تقدير الاجتناب عن الكبائر وليس كذلك لانه يجوز مغفرة الصغار بدون الاجتناب أيضاً لعموم قوله تعالى \* ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء \* هذا هو التحقيق الحق الذي وجدته الحاضر الكليل والذهن العليل وللفاضل ههنا كلام بتمجيب منه ذوو الافهام مبناه أن قوله ولو لم يحمل الح انبات حمل الكبائر على الكفر وهو باطل لان قوله لانه يجوز مغفرة الصغار بدونه محال يكاد يصح على هذا التوجيه على أن الحجب مانع يكفيه الاحتمال العقلي ولا حاجة الى الانبات وسند منعه ما ذكرنا من أن المطلق ينصرف الى الكامل وبعضهم ادعى اثباته بأن هذه الآية محتملة وآية الغفران المعاصرة لها أعني قوله تعالى \* ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء \* محكمة فيجب تخصيص المحتملة فنية أن تعارضهما ممنوع لان معنى الآية المحكمة أنه يغفر ما دون الكفر من الصغار والكبائر لمن يشاء ويجوز أن يكون من يشاء الله المغفرة في حقهم أصحاب الصغار وأصحاب الكبائر المقرونة بالتوبة وجوب الوقوع لا ينافي المشيئة غاية ما في الباب أن يكون الآية المحتملة مبنياً على المحكمة ( قوله أي المقبولة ) لان الشفاعة الغير المقبولة لا نزاع في وقوعه ( قوله لا يقال أن مرتكب المكروه ) يعني أن مرتكب المكروه كراهة التحريم يستحق حرمان الشفاعة كما نص في التلويح في تعريف الفقهاء في بحث الاحكام فاستحقاق أهل الكبائر لحرمان الشفاعة بالطريق الاولى لكونه فوق مرتكب المكروه ( قوله لان اسم الملازمة ) أي لان اسم انه لو استحق مرتكب المكروه حرمان الشفاعة يلزم استحقاق مرتكب الكبيرة لان جزاء الاذي وهو مرتكب المكروه لا يكون جزاء الا على وهو مرتكب الكبيرة فان له جزاء آخر عظيماً مثل التعذيب بالنار ولو سلم ذلك فلعل المراد بالشفاعة في قوله يستحق حرمان الشفاعة المصدر المبني للفاعل أعني كونه شافعاً للمعنى أن مرتكب المكروه يستحق حرمان كونه شافعاً لاخر فيجوز أن يكون مشفوعاً ولو سلم ذلك فالمراد حرمان كونه مشفوعاً لرفع الدرجة أو في بعض مواقف الحشر مثل السؤال والحساب فيجوز أن يكون لرفع العذاب أو في بعض آخر مثل الصراط على أن استحقاق الحرمان لا يستلزم الوقوع كما أن استحقاق العذاب لا ينافي العفو هذا لكن قوله عليه السلام \* من ترك سنتي لم يزل شفاعتي \* يدل على وقوع حرمان الشفاعة في حق تاركه الا أن يقال انه وعيد يجوز الخلف فيه ( قوله أي لذنبهم ) بقرينة ذكر الذنب سابقاً ( قوله وهي نعم الكبائر أي الذنوب نعم الكبائر ) يلزم ثبوت الشفاعة للكبائر وهذا دفع لما قيل أن هذا انما يكون برهاناً اذا ثبت عموم الذنب للصغار والكبائر وأما اذا خص بالصغار بقرينة قوله تعالى \* واستغفر لذنبك فان ذنبه

( قوله لانه الكامل الح )  
ولك أن تثبت كون المراد  
بالكبائر أنواع الكفر  
أو اشخاصه بأنه لو لم يكن  
للمراد ذلك لكان مقتضي  
الآية عدم تكفير الكبائر  
التي هي ماعدا الكفر  
وهو ينافي ما اقتضاه الآية  
الآخرى أعني قوله: ويغفر  
ما دون ذلك لمن يشاء  
: من تكفير ماعدا الكفر  
لمن يشاء كبيرة كانت أو  
صغيرة فليزم أن يكون  
المراد بالكبائر أنواع الكفر  
أو اشخاصه دفعا للتناقض  
ومن ذلك يتوصل الى  
تقييد التكفير بالمشيئة  
للتصريح بالمشيئة في الآية  
الآخرى ( قوله لا نزاع  
في وقوعها ) كما يدل عليه  
قوله تعالى فاستغفرهم شفاعة  
الشافعين وقوله وانقروا  
يوما لا تحجزى نفس عن  
نفس شيئا ولا يقبل منها  
شفاعة ( قوله كراهة  
التحريم ) يعني أن المراد  
بالمكروه الذي يستحق  
الشخص حرمان الشفاعة  
بسبب ارتكابه هو الصغيرة  
لأما لا يكون ذنباً ( قوله  
لرفع الدرجة ) أو المراد  
حرمان كونه مشفوعاً

لمعنى دخول النار فيجوز كونه مشفوعاً لخروجه منها



(قوله فلان حصر جهة النفي الخ) يردان كون جهة نفي النفع الكفر معلوم (٣٣٣) من الآية لكن حصر جهة

عليه السلام صغيرة قطعاً فلا يكون برهاناً وإن كان الزاماً للمعينة لعدم استحقاق المذاب بالصغار عندئذ حتى يحتاج إلى الشفاعة والاستغفار وحاصل الدفع أن الذنب في أصل الوضع شامل لها وكون ذنبه عليه السلام خاصاً لا يقيد تخصيص الذنب للامة وذلك ظاهر (قوله وعلى أنها ليست لرفع الدرجة الخ) أي تدل الآية بمقتضى الأسلوب على أن تلك الشفاعة التي نفي عن الكفار خاصة ليست لرفع الدرجة لأن عدم الشفاعة التي لرفع الدرجة لا يقتضي تقييد الحال بتحقيق اليأس مع أن الآية سيقت لنفي الشفاعة التي يقتضي عدمها تقييد حالهم وتحقيق اليأس (قوله لكن لا تدل على أنها الخ) يعني أن هذه الآية بمقتضى الأسلوب إنما تدل على ثبوت أصل الشفاعة لكن لا تدل على أنها في حق أهل الكبار وقيل بل تدل لأن جهة نفي النفع هي الكفر فإذا اتفقت ثبوت النفع بها مطلقاً ولأن محل الخلاف فإذا ثبت أصل الشفاعة ثبت أصل المدعى أقول فيه بحث أما في الأول فلان حصر جهة نفي النفع في الكفر غير معلوم من الآية وترتبه عليه لا يدل على الحصر فيجوز أن يكون في أهل الكبار أمر آخر وأما في الثاني فلان المراد أنه لا يدل عليه دلالة محتملة لأنه لا يدل عليه دلالة التزامية مبنية على مذهب الخصم (قوله ظاهر الآية ينفي أصل الشفاعة) يعني أن هذه الآية ليست للمعترلة من كل وجه بل عليهم من وجه لأن ظاهراً ينفي الشفاعة مطلقاً مع أنهم قائلون بالشفاعة لزيادة الثواب فإن صرحوا عن الظاهر وحملوها على نفي الشفاعة لرفع العذاب فتقول أنهم لا يتبع حجة (قوله ثم أنه يحتمل الخ) أي ثم أن الآية لا تدل على نفي الشفاعة أيضاً على الإطلاق لأنه يحتمل أن يكون الضمير في قوله منبأ النفس الثانية العاصية فيكون معنى قوله تعالى \* ولا يقبل منها شفاعة \* أنها إن جاءت بالنفس العاصية في حقها شفاعة الشفيع لم تقبل منها فلعلم الشفاعة تقبل في حقها بوجه آخر بأن يجيء الشفيع بشفاعته وما قبل أن هذا التوجيه خلاف الظاهر بعيد عن المقام فليس بشي لأن الوجه مانع بكفيه الاحتمال العقلي وهو ظاهر (قوله يشير إلى منع الدلالة على عموم الأشخاص الخ) وسند المنع جواز كون الكلام لسلب العموم لا لعموم الساب كذا في شرح المقاصد (قوله واعتراض عليه بأن النفس الخ) يعني أنه لا معنى لمنع الدلالة على العموم لأن النفس في قوله تعالى لا تحزى نفس عن نفس الخ منكرة في سياق النفي عامة والضمير في قوله منها راجع إليها في الضمير أيضاً لعموم مرجعه فبدل على العموم في الأشخاص (قوله ويمكن أن يجاب الخ) يعني أنها يلزم من عموم المرجع الذي هو النكرة عموم الضمير لو كان الضمير راجعاً إليها من حيث عمومها لكن لا ضرورة في رجوع الضمير إليها كذلك فإن النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع لأنها موضوعة للفرد المبهم ولذا لا يعم في الإثبات وعمومها بعد النفي عارض عقلي ضرورة أن اتقاء الفرد المبهم لا يكون إلا باتقاء جميع الأفراد فيجوز أن يكون الضمير راجعاً إلى النكرة بحسب معناه الوضعي فلا يلزم العموم الأري أنه إذا قبل لأرجل في الدار وأما هو على السطح ليس يلزم منه أن يكون جميع أجزاء العالم على السطح مع أن الضمير هنا أيضاً راجع إلى النكرة الواقعة في سياق النفي وليس راجع الضمير إلى النكرة المنفية بحسب معناه الوضعي من الاستخدام كإثباتهم الفاضل الجلي لأنه لا بد في الاستخدام من المعنيين ولم تستعمل النكرة ههنا في المعنيين بل هي مستعملة في كلا الموضوعين في معنى واحد وهو الفرد المبهم إلا أنه عرض له العموم بواسطة أمر خارج وهو النفي كما نص عليه الشارح في التلويح وقد صرح بذلك المحققون من شارحي مختصر ابن الحاجب \* قال الفاضل المحشي كون النكرة المنفية خاصة بحسب انوضع مخالف لكتب أصول الفقه فإن النكرة المنفية عامة بحسب الوضع قال صدر الشريعة في التوضيح أن العام لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصح له ثم عد النكرة المنفية من العام نحو لا يأكل رأساً وأيس بشي لأن مراد المحشي أنها خاصة بحسب الوضع الشخصي وهو لا يتنافى كونها من خارج فلا شك أنه حينئذ ما بقي الفرد المبهم بل تبدل الفرد المبهم بالعام فنقد استعمال النكرة حين وقوعها في سياق النفي في الأمر العام لاني

النفي في الكفر غير معلوم منها قوله والمدعي إنما ثبت بالحصر لا بمجرد كون جهة نفي النفع الكفر (قوله محتملة) أي برهانية يقينية وذلك لأنه يجوز عند الأصحاب العقاب على الصغار فتحقق الشفاعة يمكن أن يكون بتحقيقها للصغار دون الكبار وأما عند الخصم فلم يجز العقاب على الصغار فلو ثبت تحقق الشفاعة كان تحقيقها للكبار فقط فتدل الآية على أنها متحققة لأهل الكبار على مذهب الخصم فتكون الدلالة المذكورة التزامية لا محتملة (قوله بأنه يجيء الشفيع بشفاعته) بدون أن يجيء النفس العاصية بها وذلك لاستكراه النفس العاصية عند الله تعالى فلو جاءت مع شفاعة الشفيع لم تقبل شفاعته بخلاف ما إذا جاء الشفيع بشفاعته منفرداً عن النفس العاصية فتقبل شفاعته لمقارنته عما هو سبب لعدم قبول شفاعته حينئذ (قوله إلا أنه عرض له العموم الخ) لا يخفى أنه إذا سلم عروض العموم للفرد المبهم ولو من أمر من خارج فلا شك أنه حينئذ ما بقي الفرد المبهم بل تبدل الفرد المبهم بالعام فنقد استعمال النكرة حين وقوعها في سياق النفي في الأمر العام لاني



الفرد الملبم فكيف يصح القول بعدم ( ٣٢٤ ) استعمالها هنا في المعنيين تدبر ( قوله وجه البعد في الجملة ) المشار إليه بجدا

عامة بحسب الوضع النوعي المجازي ضرورة أن دلالتهم بواسطة قرينة وهي الوقوع في سياق الذي والوضع في تعريف العام أعم من الشخصي والنوعي فبشمل التكررة المنفية أيضاً صرح بذلك الشارح في التلويح فارجع إليه فإنه كاشف عن التوضيح ( قوله نعم لو قبل الخ ) أي نعم لو قيل في دفع منع الدلالة أيضاً على عموم الأشخاص أن الضمير راجع إلى التكررة فوق الوقوع الضمير في سياق التي كوقوع التكررة فيه فيكون قوله تعالى \* لا يقبل منها \* كان يقال لا يقبل من نفس شفاعته نعم ذلك الضمير كما يعم التكررة لم يبعد جدوا لعل هذا هو مراد المعارض إلا أن عبارة لا تساعد قبل وجه البعد في الجملة أن الضمير راجع إلى التكررة لا يجب أن يكون تكرة فإنه يختلف بين النحاة أن الضمير راجع إلى التكررة معرفة أو تكرة وإن كان المشهور أنه تكرة ( قوله عدم المعنى بالنسبة إلى صغيرة الخ ) يعني عدم معنى العفو بالنسبة إلى صغيرة غير المحتجب عن الكبيرة ممنوع لأنه إذا لم يحتجب الكبيرة كان مستحقاً للعذاب على الصغيرة أيضاً فتركه يكون تركاً للعقوبة المستحقة فيستحق العفو بالنسبة إليه وعدم معنى العفو بالنسبة إلى صغيرة المحتجب عن الكبيرة غير مفيد في بيان ما قالت المعزلة في بيان الشارح غير تام وما قاله الفاضل الحاشي من أن كلام الشارح مبني على ما هو المشهور من أنه لا استحقاق بالصغار مطلقاً عندهم على ما قال في شرح المواقف فنبه أن قيد المحتجب عن الكبيرة مستدرك حيث ذكروا ظاهر ( قوله فتأمل ) لعل وجه التأمل أن غير المحتجب يستحق الخلود في النار عندهم فلا يتحقق المغفرة والعفو بالنسبة إليه أيضاً وما قيل من أنه يجوز أن يكون بتخفيف العذاب فدفعه أن العذاب عندهم مضره خالصة لا يشوبها ما يخالفه ولذا جعلوا جزاء الكافر بعينه جزاء مرتكب الكبيرة ( قوله فيه منع ظاهر لجواز الخ ) فيه أن جزاء الإيمان هو الجنة لا مجرد التخفيف لقوله عليه الصلاة والسلام يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان \* وأيضاً تخفيف العذاب خلاف مذهبهم على ما مر ( قوله ومبنى هذا الاستدلال على أن العمل الخ ) لأنه على تقدير تناول العمل لترك المنهيات يكون معنى الآية \* أن الذين آمنوا وعملوا الصالحات \* من إيمان الأوامر وترك المنهيات \* كانت لهم جنات الفردوس نزلاً \* فلا يدخل مرتكب الكبيرة في حكم الآية لأنه غير تارك للمنهيات بخلاف ما إذا لم يتناولها فاعمل بالصالحات بجوز أن يرتكب كبيرة بل كباثر قد دخل مرتكب الكبيرة العامل بالصالحات تحت الحكم فبم الاستدلال ( قوله نعم أنه لا يدل على عدم خلود من لا عمل الخ ) يعني أن الاستدلال بالآية على تقدير عدم تناول أيضاً غير تام لأنه لا يدل على عدم خلود مرتكب الكبائر الذي لا عمل له غير الإيمان لترك العمل بدخول الجنة على الذين آمنوا وعملوا الصالحات لكنه يبطل مذهب الاعتزال أعني خلود جميع أهل الكبائر في النار ( قوله فلا يرد جواز التفاوت الخ ) أي لا يرد أنه يجوز أن يكون عذاب الكافر شديداً بالنسبة إلى عذاب مرتكب الكبيرة وأن كانا مغلدين في النار فلا يرد الجزاء على الجنابة ( قوله وهذا الدليل الزامي الخ ) أي مبنى على مذهب المعزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين والافند أهل السنة تصرفه تعالى لا بوصف بالظلم لأن الظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير وهذا المعنى محال في حقه تعالى لأن الكل ملكه وعلى وضع الشيء في غير محله والله أحكم الحاكمين وأعلم العالمين وكل ما وضعه في موضع يكون ذلك أحسن للمواضع وإن خفي وجه حسنه عليه ولا ينبغي أنه إذا كان الدليل الزامياً فلا حاجة إلى دفع الإبراد السابق إلى قوله على الإطلاق من غير تقييد بالشدة والضعف لأنهم لا يقولون بالتفاوت في العذاب إلا لم تكن مضره خالصة ( قوله قالوا لولا الخلو ص الخ ) أي لولا الخلو ص عن شوائب النفع لم يتفصل عن مضار الدنيا فمضار من وجه دون آخر فيجب أن تكون منافع الآخرة ومضارها خالصين عن الغير ( قوله فيمكن منعه الخ ) أي يمكن منع قيد الخلو ص أيضاً لكن هذا المنع غير مفيد هنا لأن

في قوله لم يبعد جداً ( قوله غير مفيد ) إذ يكفي لهم أن يكون للعفو عن صغيرة غير المحتجب معنى قاله الفاضل الحاشي ( قوله في بيان ما قالت المعزلة ) هكذا وقع في النسخ الواصلة البناء الصواب في بيان رد ما قالت المعزلة بزيادة لفظ رد ( قوله وما قاله الفاضل الخ ) أي في توجيه عدم المعنى للعفو بالنسبة إلى صفائر غير المحتجب أيضاً ( قوله أن غير المحتجب ) أي الغير الثائب والأفلا يصح قوله يستحق الخلود في النار عندهم ( قوله أيضاً ) أي كما لا يتحقق العفو والمغفرة بالنسبة إلى المحتجب والثائب ( قوله فإنها مضار من وجه دون آخر ) ككون الشخص مقتولاً فإنه مضره من حيث إذاقة الوجع ومنفعة من حيث الإثابة في الآخرة عليه وفيه أن التعذيب في الآخرة من حيث إذاقة مضره ومن حيث أنه يظهر به عن الذنوب وبسببه يدخل الجنة منفعة وحمل قوله فإنها مضار من وجه دون آخر على الإهمال دون الكلية لا يفيد



( قوله لا يمنع الاستشهاد ) واليه أشار الحنفي الخيال بقوله والاولى ( قوله وأما ) ( ٣٢٥ ) ما قبل ) أي في دفع قول الحنفي الخيال

والاول أن يمثل الخ ( قوله )  
 أن الإيمان الشرعي بعينه  
 الإيمان اللغوي ( يريد أنه  
 التصديق المتبر في الإيمان  
 الشرعي بعينه التصديق  
 المتبر في الإيمان اللغوي  
 لأن نفس الإيمان الشرعي  
 هو الإيمان اللغوي لأنه  
 ينافي ما يصرح به الشارح  
 من أن الإيمان في الشرع الخ  
 فعلى هذا لا يندفع ما ذكره  
 القائل فتدبر ( قوله وأما  
 الشارح الخ ) لا يخفى  
 أن الشارح إذا منع  
 حصول اليقين بدون  
 الاذعان كيف يصح الحكم  
 السابق بأن مرضى الشارح  
 أن تلك المعرفة داخلية في  
 التصور وأيضاً كيف يصح  
 المنع المذكور وهو مخالف  
 لصريح الآية الكريمة  
 ( وجحدوا بها واستيقنتها  
 أنفسهم ظلماً وعلواً ) وأيضاً  
 المراد من عدم حصول  
 الاذعان مجرد المكابرة  
 والتمناد وعدم التسليم  
 والانتقاد ولا شبهة في  
 حصول اليقين لكثير من  
 الناس مع غنادهم ومكابرتهم  
 فنع حصول اليقين بدون  
 الاذعان محض مكابرة  
 فالصواب إسقاط قوله وأما  
 الشارح الخ فأقاده الفاضل عبد الرسول

النزاع في دوام أهل الكفا في النار وخلودهم ومنع الخلو من لا يستلزم في الدوام لا يقال منع الدوام موقوف على  
 منع الخلو من لا نه اذا كانت المضرة منقطعة لم تكن خالصة لا نقول ذلك ممنوع لجواز أن لا يخلق الله تعالى في  
 المعاقب العلم بذلك الاقطاع فلا يحصل له فرح كذا في شرح المواقف ( قوله لكن خلوده الخ ) استدراك  
 لدفع توهم أنه اذا كان الخلود بمعنى المكث الطويل فيجوز أن يكون خلود الكفار أيضاً بذلك المعنى فلا يكون دوام  
 الكفار في النار قطعياً ووجه الدفع ظاهر ( قوله لا احتمال أن يكون الخ ) لأن اسم الفاعل ضعيف العمل فيحتاج  
 إلى التوبة بخلاف الفعل لكن الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد وأما ما قبل من أن الإيمان في قوله تعالى  
 \* أنؤمن لك واتبعتك الارذلون \* ظاهر في الإيمان الشرعي والكلام في الإيمان اللغوي في دفعه أن الإيمان  
 الشرعي بعينه الإيمان اللغوي قال في شرح المقاصد الإيمان أفعال من الأمن للصيرورة أو التعبدية باللام بحسب  
 الأصل كان المصدق صار ذا أمن من أن يكون مكذوباً أو جهل الغير آمناً من التكذيب والحالفة ويتعدى بالباء  
 لا اعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه وباللام لا اعتبار معنى الاذعان  
 كقوله تعالى \* وما أنت بمؤمن لنا انتهى كلامه فعلم أن الإيمان متعدد بنفسه وهو الموافق لما في الصحاح فعنى قوله  
 يتعدى باللام ويتعدى بالباء أنه يتعدى باللام باعتبار معنى الاذعان وبالباء باعتبار معنى الاعتراف فمما قبل أنه خالف في  
 جعل الإيمان متعدياً بالباء للبيضاوي حيث قال تعلق الباء بالإيمان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشئ ( قوله أي  
 يحصل فيه منسوبة الصدق الخ ) يعني أن لفظ النسبة مصدر مبني للمفعول والمعنى ليس حقيقة التصديق اللغوي  
 أن يحصل في القلب كون الصدق منسوباً إلى الخبر أو الخبر وعقل ثبوت الصدق له في نفس الامر فإنه من قبيل  
 المعرفة المقابل للمكابرة والجهالة دون التصديق المقابل للتكذيب والانكار المفسر بكر وبدن وأما جملة من  
 المصدر المبني للفاعل بمعنى اسبت كرون صدق را يجزي لأنه مستلزم الاذعان بل هو تعبير عنه ثم اعلم بعد الاتفاق  
 على أن تلك المعرفة خارجة عن التصديق اللغوي وأن المتبر في الإيمان هو التصديق اللغوي اختلفوا في أنه أهمل  
 هي داخلية في التصور أم في التصديق المنطقي فرضى الشارح أنه داخلية في التصور ويجوز أن تكون الصورة  
 الحاصلة من النسبة التامة الخيرية التصور وأن التصديق المنطقي بعينه التصديق اللغوي ولذا فسر رئيسهم في  
 الكتب الفارسية بكر وبدن وفي العربية بما يخالف التكذيب والانكار ويؤيده ما أورده السيد الشريف في  
 حاشية شرح التلخيص أن المنطقي التامين ما هو في العرف واللغة وعلى هذا قال الشارح في التهذيب العلم أن كان  
 اذعاناً للنسبة فتصدق والا فتصور وعند بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة أن تلك المعرفة داخلية في التصديق  
 المنطقي فإن الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخيرية تصديق قطعاً فإن كان حاصلها انصدوا الاختيار بحيث  
 يستلزم الاذعان والقبول فهو تصديق لغوي وإن لم يكن كذلك كمن وقع بصره على شيء فعلم أنه جدار أو فرس  
 فهو معرفة يقينية وليس بتصديق لغوي فالتصديق اللغوي عند أخص من المنطقي هذا يحمل الكلام وتفصيله في  
 شرح المقاصد ( قوله كما لا سوفطانية ) فإن له يقيناً بوجود العالم خالياً عن الاذعان والقبول وكما لبعض الكفار  
 الذين يعرفون صدق النبي كما قال الله تعالى \* الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم \* فقال \* وجحدوا  
 بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً ( قوله هكذا حققه بعض المتأخرين الخ ) يعني كون اليقين الخالي عن الاذعان  
 حاصلًا للسوفطائي كما حققه بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة وأما الشارح \* ويمنع حصول اليقين بدون  
 الاذعان ويمنع عدم حصول الاذعان القلبي للسوفطائي واما ينكرون غناداً ( قوله صرح بذلك رئيسهم ابن  
 سينا الخ ) قال الشارح في رسالته في تحقيق الإيمان أن ابن سينا أورده في الشفاء في مقابلة هذا التصديق التكذيب



(قوله الا انه ينكره باللسان الخ) لقائل ان يقول اذا انكره ولو باللسان فقد تحقق ووجد مادة اتنى فيها التسليم والقبول الظاهري والحال ان المعتبر في التصديق المعنى المسمى «بكر ويدن» المعتبر فيه ذلك بناء على نص رئيسهم قال اشكال المذكور بحاله على ان انكارهم ليس مفصلاً على مجرد اللسان بل ينكرون بظاهر القلب أيضاً نعم انهم لا ينكرون بباطن القلب لان اليقين بالشيء يستلزم التسليم بباطن القلب فالحق في الجواب ما ذكره المولى المحشي سابقاً من الذهاب الى مرضي الشارح رحمه الله (قوله حيث حصر الخ) قال الفاضل عبد الرسول اقول يمكن دفع هذا البحث بان المعنى الذي يعبر عنه «بكر ويدن» وان كان أمراً قطعياً في نفسه غير شامل لماسوى القطعي لكن مقابلته مع التصور قرينة على ان المراد به ما عدا التصور قطعياً كان أو لافن حيث اختصاصه في نفسه بالقطعي يصح تفسير الايمان به ومن حيث عمومته

وقال في كتابه المسمى بدلائل نامة علائق دانستن دو كونه است بيكي فهم كردن واندر يافتن وآرا بتاری تصور خوانند و دوم كرویدن و آرا بتاری تصديق خوانند (قوله ان قلت يلزمه الخ) أي اذا كان التصديق عند ابن سينا هو اللغوي المعبر عنه بكر ويدن يلزمه أحد الأمرين اما اندراج يقين السوفسطائي أو نحوه كاليقين الحاصل لبعض الكفار في التصور واما عدم انحصار تقسيم العلم الى التصور والتصديق لحروج يقين السوفسطائي عنهما وكلا الأمرين باطل بالضرورة (قوله قلت له ان يمنع حصول اليقين الخ) يعني ان النقص انما يتم اذا كانت مادته متحققة وهو مسلم لان العلم حصول اليقين بدون الاذعان ولا نسلم ان السوفسطائي ونحوه يقيناً بدون الاذعان فانه يذعن بوجود العالم الا انه ينكره باللسان عنداً واستكباراً (قوله بقي ههنا بحث وهو ان المعنى الذي الخ) حاصله انه كيف يكون المعنى الذي يعبر عنه بكر ويدن بعينه معنى التصديق المنطقي والحال ان المعنى المعبر عنه بكر ويدن قطعي والتصديق المنطقي عام شامل للظن والجهل أيضاً بالاتفاق لان المنطقيين يسمون العلم بالمعنى الا عام أعني الصورة الخاصة عند العقل الى التصور والتصديق نفسها حاصراً نوسلاً بذلك التقسيم الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع أجزائه التي منها القياس الجدلي المتألف من المشهورات والمسلّمات ومنها القياس الخطابي المتألف من المقبولات والمظنونات ومنها القياس الشعري المتألف من الخيالات فلو لم يكن التصديق المنطقي عاماً لم يثبت الاحتياج الى هذه الأجزاء وذلك ظاهر (قوله وقد نص عليه في شرح المقاصد) حيث قال انما المقصود ان الايمان تصديق بالأمور المحصورة بالمعنى اللغوي وهو ما يعبر عنه بكر ويدن وراست دانستن وبنائه التوقف والتردد (قوله ولذا يكفي في باب الايمان الخ) أي ولاجل ان المعنى الذي يعبر عنه بكر ويدن أمر قطعي يكفي ذلك في باب الايمان الذي هو التصديق البائع حد الجزم بحيث لا يمتثل النقيض أصلاً ولا يحتاج الى اعتبار كونه قطعياً قال الفاضل المحشي والحق انه أمر عام يتناول الظني والقطعي وقوله وقد نص عليه في شرح المقاصد مسلم نعم قد نص على ان الايمان أمر قطعي لكن الايمان تصديق خاص قد استبر فيه شرائط منها كونه أمراً قطعياً وأما كون التصديق أمراً يقينياً فلم يذكره الشارح انتهى كلامه وفيه بحث اما أولاً فلان عبارة في شرح المقاصد على ما نقلناه صريح في ان المعنى المعبر عنه بكر ويدن مناف للتردد والتوقف وأما ثانياً فلان كون الايمان تصديقاً خاصاً قد اعتبر فيه شرائط منها كونه أمراً قطعياً مخالف لما ذكره الشارح في التلويح في باب الحكموميه من ان المراد بالايمان معناه اللغوي وأما الاختصاص في المؤمن به فمعنى التصديق هو الذي يعبر عنه الفارسية بكر ويدن راست كوي دانستن وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم وحيث حصر الاختصاص في المؤمن به وجعل التصديق المعبر في الايمان بعينه التصديق المنطقي تأمل فانه من مزالقي الاقدام وأما ما ذكره الفاضل المحشي من ان القول بان المعبر في الايمان هو اليقين محل نظر اذ قد صرح في شرح المواقف ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقين في كونه ايمانياً حقيقياً فان ايماناً أكثر العوام من هذا القليل قد دفع بما نقل عنه من كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم الثابت قول جمهور العلماء وكلامنا معهم وقال بعضهم عدم كفاية الضن اللغوي الذي لا يخطر معه احتمال النقيض محل كلام انتهى كلامه (قوله اشارة الى ان الكفر الخ) يعني ان ما ذكره هنا مخالف لما ذكره في شرح المقاصد فان قوله كان اطلاق اسم الكافر ونحوه كافر ايشير كل منهما الى ان الكفر في مثل هذه الصورة أي في الصورة التي يكون التصديق مقروناً بشي من امارات التكذيب في الظاهر وفي حق اجراء احكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر في شرح المقاصد ان ذلك التصديق غير معتد به وانه بمنزلة العدم وبواقفه ما ورد في رسالته في تحقيق الايمان



(قوله قائل) يمكن ان يكون وجهه انه لا يصح الاستدلال بالحديث النبوي على تغاير محلي الادراك والنوم اذ لا يلزم من كون النبي صلى الله عليه وسلم تمام عينه لا قلبه كون غيره كذلك بل لقائل ان يستدل بالحديث على اتحاد المحلين لان ما ذكره حالة مخصوصة بالنبي صلى الله عليه وسلم فيدل على ان النوم يعرض لجميع الاعضاء لجميع افراد الانسان لسواء صلى الله عليه وسلم وذلك يستلزم عروض النوم لمحلي الادراك أيضاً وهو المراد باتحاد المحل (قوله والكل لا يتحقق بدون الجزء) فلو لم يجعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يصادف في حكم الباقي لزوم وجود الكل بدون الجزء لان الاقرار باللسان ليس موجوداً بالفعل الا حين التفتت له مع ان الاقرار جزء مفهوم الايمان دليل آخر غير كونه كفاية مرة في البحر على ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يصادف في حكم الباقي

وكذا البعض والعداوة للشارع اذا فرض حصوله مع التصديق يجعل امارة التكذيب فلا يعتد بمثل هذا التصديق ويجعل بمنزلة العدم انتهى ويمكن ان يقال ان المراد بقوله كان اطلاق اسم الكافر الاطلاق الحقيقي ويقول له نجعله كافراً نجعله كافراً اي بين الله تعالى ويؤيده ما في شرح المواقف من ان السجود للصنم بالاختيار يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه حتى لو علم انه لم يسجد له على سبيل التعظيم واعتقاد الألوهية بل سجد له وقلبه مطمئن بالايمان لم يحكم بكفره فيها بينه وبين الله تعالى وان اجري عليه حكم الكافر في الظاهر (قوله قلت الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي) يعني ان ايمان اطفال المؤمنين حكمي لما علم من الدين ضرورة لان النبي عليه السلام كان يجعل ايمانا حداً لا يورث ايمانا لا ولاد وقبل هذا مناف لما ذكره الشارع فيما بعد من ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يصادف في حكم الباقي فانه تصريح بان الكلام فيما هو اعم من الايمان الحقيقي والحكمي كلامه وانت خير بان المفهوم من كلام الشارع ان الشارع جعل المحقق الغير الباقي في حكم الباقي لانه جعل غير المحقق في حكم المحقق فالكلام المذكور تصريح في ان الكلام في الايمان المحقق سواء كان باقياً أو في حكم الباقي لا فيما هو اعم من الايمان الحقيقي والحكمي (قوله هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم الخ) فيه بحث لان ما عليه المتكلمون هو ان النوم ضد الادراك لا يشاء ابتداء لانه مناف لبقاء الادراك كانت الحاصلة حالة اليقظة وعلى تقدير التسليم فان اتحاد محلهما ممنوع على ما ذهب اليه الاستاذ وبطل عليه قوله عليه السلام تمام عيني ولا ينام قلبي قائل (قوله والذهول أي في حالة النوم والغفلة الخ) يعني ان الذهول الحاصل في حالة النوم والغفلة إنما هو عن حصول ذلك التصديق فذلك الحال أي حال النوم والغفلة إنما هو حال الذهول المنعسر بعدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل لا حال عدم التصديق وعدم ملاحظة حصول التصديق لا ينافي ان يكون نفسه حاصلاً (قوله وأما حال الحضور فليس كذلك الخ) دفع لما يتوهم من ظاهر قول الشارع والذهول إنما هو عن حصوله من انه يدل بظاهره على ان لا ذهول عن حصول التصديق في غير حالة النوم والغفلة مع انه ليس كذلك وإنما المتتي في تلك الحالة الذهول عن نفس التصديق به وحاصل الدفع ان مراد الشارع ان حال النوم والغفلة حال الذهول البتة وأما حال عدم النوم والغفلة هو حال الحضور فليس الذهول لازماً لما بل قد يذهل عنها كما اذا كان التصديق حاصلاً ولم يلاحظ ولم يلتفت اليه فيكون ذاها لا عنه وقد لا يذهل عنها بأن يلتفت الى نفس ذلك التصديق فمما قال للمفاضل المحشي لكن الظاهر ان عدم الالتفات الى ما حضر في القلب لا يسمى ذهولاً لانه لا يعرفه انتهى كلامه وفيه بحث لانه قد نص الشارع في التلويح ان الذهول عبارة عن عدم الملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل بحيث يمكن من ملاحظته أي وقت شاء وهذا تصريح في ان عدم الالتفات الى الصورة الحاصلة عند العقل يسمى ذهولاً (قوله ولذلك الخ) أي ولا جل ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يصادف في حكم الباقي بكفي الاقرار مرة في العمر لمن هو قادر عليه مع ان الاقرار جزء مفهوم الايمان والكل لا يتحقق بدون الجزء فان قلت اذا كان الاقرار مرة في العمر كلفياً فامعنى لا حتماله السقوط قلت معنى احتماله السقوط انه يجوز صدور المنافي له عند الاضطرار بخلاف التصديق فانه لا يحتمله أصلاً (قوله على الامام أي امام محله وقريته وبلده ليحجروا عليه الاحكام من ترك الجزية وجرمة دمه والصلاة عليه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعترة والزكاة ومحو ذلك بخلاف ما اذا كان ركناً الى آخر ما ذكر في شرح المقاصد فعلى هذا المذهب من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان في عمره مرة لا يكون مؤمناً عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسماً للتصديق فقط فالأقرار حينئذ لا جراً الاحكام عليه فقط



( قوله فلو جوه الاول الخ ) ( ٢٨٥ ) يريد انه يستبطن بما ذكره الحشي الحياي وجوه ثلاثة للمدعي الثاني الذي هو ان

الايمان التصديق لا سائر ما في القلب فلا يرد ما نؤمن ان قول الحشي الحياي لان الايمان في اللغة التصديق الخ دليل على الاول وان قوله ولانه خلاف الاصل عطف بحسب المعنى على قوله والا لكان الخطاب الخ فهو دليل على قوله فلا نقل وذلك لانه ليس مراد المولى الحشي ان الحشي الحياي جعل الوجوه الثلاثة دلائل على المدعي المذكور بل مراده استنباط وجوه ثلاثة للمدعي المذكور بما ذكره الحشي الحياي وهو لا ينافي جعل الحشي الحياي اياها دلائل على شيء آخر افاده عبد الرسول ( قوله بهذا الحديث ) قال بعض الافاضل فان قلت اعتبار ذلك الاراد محتمل في جميع الآيات المذكورة فلم خصصه بالحديث المذكور قلنا لا نسلم احتماله في الآيات المذكورة بناء على ما فيها من التصريح بأن الايمان أعما هو في القلب بخلاف الحديث اه والاولى ان يقول بدل قوله في جميع الآيات المذكورة في جميع المعاضدات المذكورة حتى

اتمى كلامه والمذهب الاخير . وافق لما في الحديث يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان ( قوله لدلائلها على محل الايمان الخ ) يعني ان ههنا مطلبين الاول ان الاقرار ليس جزء من الايمان والثاني انه التصديق لا غير اما الاول فلدلالة النصوص على ان محل الايمان هو القلب فلا يكون الاقرار الذي هو فعل اللسان داخلا فيه وأما الثاني وهو انه التصديق لا سائر ما في القلب من المعرفة والقدرة والعفة والشجاعة وغير ذلك من الكيفيات النفسانية فلو جوه الاول اتفاق الفريقين على أنه ليس سوى التصديق والثاني ان الايمان في اللغة التصديق ولم يعين في الشرع لمعنى آخر كما عيّن لفظ الصلاة والزكاة والصوم فلا يكون منقولاً عن معناه اللغوي الى سائر ما في القلب وان كان منقولاً باعتبار خصوصية المتعلق اذ لو كان منقولاً لكان الخطاب الوارد في الكتاب والسنة بالايمان خطاباً بالانتم امة وهو مستلزم لعدم امكان الامتثال به من غير استفسار ويان مع ان من امثل به امثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان واقعه الاحتياج الى بيان ما يجب الايمان به فين وفصل بعض التفصيل بحيث قال النبي عليه الصلاة والسلام لمن سألته عن الايمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه والحديث فذكر فقط تؤمن تعويلاً على ظهور معناه عندهم الثالث أن النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل وههنا لا دليل ولا صارف فيكون يائياً على معناه الاصل الذي هو التصديق ( قوله ان قلت يحتمل أن يراد الخ ) يعني ان دلالة النصوص على ان محل الايمان الشرعي القلب ممنوع لم لا يجوز ان يكون المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه اللغوي فيكون المفهوم منه ان محل الايمان اللغوي القلب لان محل الايمان الشرعي ذلك فيجوز أن يكون الاقرار جزء من معناه الشرعي ( قوله لا نزاع في ان الايمان الخ ) يعني أن متعلق الايمان الشرعي خاص وهو ما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام بخلاف الايمان بالمعنى اللغوي فان متعلقه مطلق النسبة الخبرية فيالنظر الى خصوصية المتعلق به منقول وأن لم يكن بالنظر الى نفس المعنى منقولاً بل بذل على ذلك أن النبي عليه الصلاة والسلام بين متعلقه دون معناه فقال أن تؤمن بالله وملائكته والحديث فللفظ الايمان بالنسبة الى معناه اللغوي وهو التصديق مطاماً يكون مجازاً لأن المعنى المنقول عنه مجازي عند الناقل وفي كلام الشارع وهو التصديق بعلماء به النبي عليه الصلاة والسلام يكون حقيقة عرفة والاصل في الاطلاق هو الحقيقة فيكون المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه الشرعي لتلايكون الكلام على خلاف الاصل ( قوله يرد عليه انه يحتمل الخ ) يعني ان الاستدلال بهذا الحديث غير تام لانه يجوز أن يكون ذكر القلب في الحديث لكونه محل جزء الايمان الذي هو التصديق فيكون معناه هل شققت قلبه وعلمت انتفاء الجزء الذي هو التصديق القلبي بلزم انتفاء الايمان فيجوز قتله ولا يكون دمه محترماً قبل بدفعه ان قوله والنصوص معاضدة لذلك معناه ان النصوص معاضدة لكون الايمان محجراً بالتصديق القلبي ولكون الاقرار شرطاً لاجراء الاحكام فالنصوص الثلاثة الاول للاول وهذا الحديث الثاني ( قوله ولا يخفى انه أعمايم الخ ) يعني ان استدلال الكرامية بأن أهل اللغة لا يعرفون منه الا الاقرار اللساني فيكون معناه الحقيقى هو الاقرار لا أمر آخر أعمايم اذا ضم اليه أن الايمان غير منقول في الشرع عن معناه اللغوي الذي هو التصديق اللساني ويرد عليه أي على هذه المقدمة ان عدم النقل ممنوع لان النصوص المعاضدة دالة على انه أمر قاي فيكون منقولاً الى التصديق القلبي وأنت خير بأنه لو قرر قول الشارح فان قيل نعم ان الايمان هو التصديق الخ بأنه انكم اذا قلتم ان الايمان هو التصديق وتقييم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم أن تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان لان أهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك فلا يرد مذكرو الحشي ( قوله يرد عليه انه ليس المعنى الخ ) يعني أنه ليس المعنى عند الكرامية في الايمان

يشمل الحديث الاول أيضاً اذ فيه تصريح بنسبة الدين الى القلب



مجرد اللفظ حتى يلزم أن يكون المتلفظ بكلمة صدقت سواء كان مهملًا أو موضوعًا للمعنى سوى التصديق القلبي  
 مصداقًا للشيء عليه الصلاة والسلام في العرف وإثباته بل المعتبر عندهم في الإيمان هو اللفظ الدال على التصديق القلبي  
 من غير أن يجعل التصديق جزءًا منه على معنى أنه معتبر في الوضع الشرعي والنفوي للفظ الإيمان ولا شك أن المتلفظ  
 بكلمة صدقت من حيث دلالة على التصديق القلبي مصداق للشيء عليه الصلاة والسلام في العرف وإثباته بلا ريب  
 وأن لم يحصل له التصديق القلبي (قوله بطل ما قيل الخ) أي إذا قلنا أن معنى كون اللفظ الدال معتبرًا عند الكرامة  
 أنه معتبر في الوضع الشرعي والنفوي بطل ما قيل على الكرامة أنه إذا اعتبر في الإيمان اللفظ الدال لدلته على  
 التصديق القلبي فلا معنى لاعتبار تلك الدلالة واعتدادها عند عدم المدلول إذا فرض من اعتبار الدلالة أن يكون  
 ذلك اللفظ علمًا على وجود المدلول فإذا لم يكن المدلول متحققًا لا معنى لاعتبارها مع أن الكرامة باعتبارها  
 ويجعلون المقتضى المصدق مؤمنًا وأنما قلنا بطل ما قيل إذا دخل ولا مشاحة في الأوضاع فإن الواضع لما عين اللفظ  
 الإيمان اللفظ الدال على التصديق القلبي مطلقًا يجب أن يكون المتلفظ بذلك اللفظ مؤمنًا وشروطه متحقق  
 مدلول ذلك اللفظ منه أولاً ويمكن أن يقال لم عين اللفظ الدال مطلقًا مع أنه لا فائدة في اعتبار الدلالة حين عدم  
 المدلول (قوله نعم لا اعتبار لما في حق الأحكام الخ) فنزير لما سبق من أنه لا معنى لاعتبارها عند عدم المدلول يعني  
 لم أنه لا اعتبار لتلك الدلالة ولا اعتداد بها عند عدم المدلول في حق الأحكام عند الكرامة لأن مقصود الواضع  
 من اعتبار الدلالة هو تحقق المدلول فإذا لم يكن ذلك متحققًا يكون المتلفظ بذلك اللفظ الدال مع عدم المدلول بمنزلة  
 المتلفظ باللفظ المممل أو الموضوع لمعنى آخر فلا تجري عليه الأحكام التي تجري على المتلفظ بذلك اللفظ مع تحقق  
 مدلوله (قوله قالوا الخ) تأييد لقوله نعم لا اعتبار لما في حق الأحكام أي قال الكرامة من أضرر الانكار وأظهر الأذعان يكون  
 مؤمنًا لغة وشروطًا لتحقيق اللفظ الدال على الذي وضع له لفظ الإيمان بإيمانه لأنه يستحق ذلك الشخص الخلود  
 في النار لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ الذي هو مقصود من اعتباره لدلته وأما قوله ومن أضرر الأذعان الخ فذكره  
 استطرادي لا دخل له في التأييد المذكور (قوله بسمي أي يطلق لفظ المؤمن الخ) أي ليس المراد بقوله بسمي  
 مؤمنًا لغة أنه يطلق عليه لفظ المؤمن من لغة لتحقيق مدلوله النفوي كما يفهم من ظاهر العبارة والالزام أن يكون مدلوله  
 لغة مجردًا لا قرار بل المراد أنه يطلق عليه لفظ المؤمن من لغة لقيام دليل الإيمان الذي هو التصديق القلبي كما يطلق  
 النضبان والفرحان على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليهم ما عني الآثار اللازمة للنضب والفرح (قوله وفي  
 المواقف الخ) قال في المواقف لا نزاع في أنه أي التصديق اللساني بسمي إيمانًا لغة ولا نزاع في أنه يترتب  
 عليه أحكام الإيمان ظاهرًا وأما النزاع فيما بينه وبين الله تعالى ويفهم عمومته كلامه السابق على هذا معنى قوله  
 فالتصديق أما معني هذه اللفظة أو هذه اللفظة لا إيمانًا معناه أنه حقيقة في الإقرار (قوله لا يقال لهم يجعلون  
 الخ) هذا الاعتراض بعد ما صرح في الحاشية السابقة بأن المعتبر عندهم اللفظ الدال سواء تحقق مدلوله أو لا غير  
 وأرد كما لا يخفى أنهم الآن يقولون أن لا يلاحظ ذلك (قوله هذا مذهب الرقاش الخ) فمذهب الرقاش بشرط مع الإقرار  
 المعرفة القلبية حتى لا يكون الإقرار بدونها إيمانًا وعند القطان بشرط معه التصديق المكتسب بالاختيار (قوله  
 رداً على الكرامة الخ) يعني ما ذكره الكرامة من أن الإيمان هو التصديق اللساني مخالف لما اعتقد عليه  
 الإجماع وهو الحكم بإيمان من صدق بقرائه ولم يتفق له الإقرار المسامح (قوله لا على المصنف الخ) أي ليس رداً  
 على المصنف ومتابعيه على ما توهم من أنه رد على المصنف حيث جعل الإقرار جزءاً من الإيمان فإنه مخالف  
 للإجماع المنعقد على إيمان المصدق الذي لم يتفق له الإقرار وأنما قلنا أنه ليس رداً عليه لأن المصنف لم يجعل الإقرار

قوله في حق الأحكام) وأما  
 في حق جهله مؤمنًا والحكم  
 بإيمانه تلك الدلالة المجردة  
 عن تحقق المدلول معتد بها  
 ومعتبرة لانقضاء الوضع  
 النفوي والشرعي الاعتداد  
 بها في ذلك ثم المراد  
 بالأحكام الأحكام الآخروية  
 لا الدنيوية التي يقتضها  
 ظاهر الشرع مثل الصلاة  
 عليه وذوقه في مقابر  
 المسلمين إذ تلك الدلالة  
 المعرأة عن تحقق المدلول  
 معتد بها في حق هذه  
 الأحكام أيضاً (قوله  
 لتحقيق اللفظ الدال) أي  
 لتحقيق صدوره عنه (قوله  
 غير وارد) لأنه إذا كان  
 المعتبر عندهم مجرد الدلالة  
 لا تحقق المدلول يعلم أنهم  
 لا يشترطون الموطأ وإلا  
 لكان المعتبر عندهم الدلالة  
 التي تحقق مدلولها فحسب  
 هذا خلف



(قوله صريح في انه رد آخر الخ) (٣٣٠) قال الحشى المدقق بدل عليه قوله فظهر ان ليس حقيقة الايمان بحر

كلمتي الشهادة على ما زعمت  
الكرامية اه (قوله هذا)  
أي نبوت عطف الجزء  
على الكل في الآية  
الكريمة (قوله معدودة)  
أي مخصوصة لما عدد  
مخصوص محصور (قوله  
هذا الاعتبار) هو اعتبار  
وجود الايمان بها (قوله  
كمال الاجمال) بسبب  
صبرونه تفصيلاً (قوله  
قله) أي فان الايمان  
عبارة عن التصديق بجملة  
ماتجاه به النبي صلى الله عليه  
وعلم فكما زادت تلك  
الجملة الخ هكذا كانت عبارة  
بعض المحققين واختصرها  
المولي الحشى (قوله غير  
نفس التصديق) وإن كان  
عبادة أخرى غير نفس  
التصديق (قوله ما أبو على  
وابنه الخ) هذه الحاشية  
بعضها قلها الحشى المدقق  
عن الحشى الحلي وقال  
في حاشية هذه الحاشية  
جاء بتحقيق الباء اسم  
قرية من قري كاذرون  
فلا تغلب اه ويمكن  
أن يقال اشتهر أبي على  
بالحيانية دون أبي هاشم  
يصح التغليب (قوله  
جزء من الايمان) أي

ركناً لازماً لا يحتمل السقوط أصلاً حتى يكون مخالفاً للاجماع على أن قول الشارح أيضاً صريح في انه رد آخر  
على الكرامية (قوله كافي قوله تعالى تنزل الملائكة الخ) فانه عطف الروح على الملائكة مع انه داخل فيهم  
تعميلاً لثانته كانه ليس داخل في جنس الملائكة هذا على تقدير أن يكون المراد بالروح جبرائيل عليه السلام وأما  
إذا كان المراد خلقاً آخر أعظم من خلق الملائكة على ما قال القاضي في تفسير قوله تعالى يوم يقوم الروح  
والملائكة صفا فليس مما نحن فيه (قوله لان جزء الشرط الخ) تعليل لازم اشتراط الشيء بنفسه يعني لما كان  
العمل الصالح مشروطاً بالايمان الذي هو عبارة عن مجموع التصديق والعمل يلزم أن يكون مشروطاً بنفسه لان  
جزء الشرط شرطاً أيضاً (قوله لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام) لاختتام الوحي وأتمام القرائن وما  
يجب الايمان به فلا يتصور زيادة الايمان (قوله انكز بحسب كثرة متعلقاته الخ) فان متعلقاته أمور متعددة من  
حب وجوب الايمان بها فان المؤمن بالايمان الاجمالي اذا علم فرضية الصلاة يجب عليه التصديق بها ثم اذا علم فرضية  
الصوم يجب عليه الايمان بها أيضاً وهكذا متعلقات الايمان التفصيلي مزيد بحسب تعلق العلم بها فزيد  
التصديقات المختلفة بتلك المتعلقات أيضاً فزيد الايمان بخلاف الايمان الاجمالي فانه تصديق واحد متعلقه أمر  
واحد وهو ما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام (قوله وان لم ينكز بحسب ذواتها) لانها بعد اختتام الوحي أمور  
معدودة لا زيادة ولا نقصان في ذواتها (قوله فليأمل) وجه التأمل ان انتكز بهذا الاعتبار انتقال من الاجمالي  
الى التفصيلي وهو لا يفيد الزيادة وانما يفيد كمال الاجمال الأبري ان من علم شيئاً اجمالاً ثم فصل ذلك الاجمال لا يقال  
انه علم زائد على الاول بل اعلم يقال انه كامل فيه بخلاف ما اذا كانت المتعلقات منكزة بذواتها كافي عصر النبي  
عليه السلام فانه كذا زادت تلك الجملة ازيد التصديق المنسلق بها الاحالة كما لا يخفى (قوله وقد يتوهم ان حاصله الخ)  
أي وقد يتوهم ان حاصل ما قيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه هو ان الدوام على العبادة عبادة أخرى  
زائدة على نفس تلك العبادة والدوام على الايمان أمر زائد على الايمان وهذا ليس بشيء لان النزاع في ان نفس  
الايمان هل يزيد أم لا وكون الدوام عبادة غير كونه ايماناً فان الدوام على التصديق غير نفس التصديق وهو ظاهر  
(قوله وقد يدفع بأن المراد) أي قد يدفع النظر المذكور بأن المراد بزيادته زيادة في ازمان أنه يزيد اعداده  
المتجددة التي حصلت بتجدد ازمان ولا شك ان عدم البقاء لا ينافي الزيادة هذا المعنى أعني الزيادة بحسب  
العدد ورد عليه ان النزاع في ان حقيقة الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان أم لا وكونه زائداً بحسب الاعداد  
لا مدخل له في زيادة ذاته وحقيقته وهو ظاهر (قوله كما هو مذهب الخوارج الخ) هذا صريح في أن  
الاعمال مطلقاً جزء من الايمان عند الخوارج والعلاف وعبد الحيار والاعمال المفروضة جزء منه عند الجاني  
وهو موافق لما في شرح المقاصد حيث قال وأما على الرابع وهو أن يكون الايمان اسماً لفعل القلب  
والخوارج على ما يقال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فزيد بحمل تارك العمل خارجاً عن الايمان  
داخل في الكفر واليه ذهب الخوارج أو غير داخل فيه وهو منزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا أنهم  
اختلفوا فندبني على وأبي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند أبي الهذيل وعبد الحيار وتبعهما الخوارج  
فعل الطاعات واجبة كانت أو مندوبة انتهى كلامه لكنه مخالف لما في شرح المواقف حيث قال وقال قوم انه  
عمل الخوارج فذهب الخوارج والعلاف وعبد الحيار الى انه الطاعة بأمرها وذهب الجاني وابنه وأكثر البصرية  
الى انه الطاعات المفروضة فانه بدل على ان الايمان عندهم هو الاعمال فقط والله أعلم بحقيقة الحال (قوله مذهب  
الجانيين) هما أبو على وابنه أبو هاشم فهو من باب التغليب كعمر بن لابي بكر وعمر رضي الله عنهما (قوله فان قلت

لا عينه اذ كلمة من في قوله من الايمان بدل على الجزئية



( قوله نفس ذلك الفعل ) لما قرر المحشي الخبالي ان ما كان التكليف به ( ٣٣١ ) بحسب نفسه ليس الا مقولة الفعل

انتفاء الخ) يعني انه اذا كان الاعمال جزء من حقيقة الايمان فيكون قبوله الزيادة أمراً ظاهراً يعمل بحث لان انتفاء  
الجزء يستلزم انتفاء الكل فلا مزية على كل أجزاء الماهية فيكون زيادة ولا تحقق لما بدونه ليكون قصاصاً ( قوله  
قلت التوافق بما وقع الخ ) حاصل الجواب ان الاعمال ليست بما جعله الشارع جزء من الايمان حتى يتفق بانتفاء بل  
هي تقع جزء منه ان وجدت فإلم توجد الاعمال قالوا بل هو التصديق والاقرب لو اذا وجدت كانت داخلة في  
الايمان فيزيد الايمان على ما كان قبل الاعمال ( قوله انه طاعة لا يخرج عنها ) أي انه طاعة شاملة لجميع الطاعات التي  
أتى بها المكلف من التوافق والفرائض وهذا مذهب الملاف وعبد الجبار ( قوله أو واجب كذلك الخ ) أي  
واجب شامل لجميع الواجبات من الافعال والتروك وهذا مذهب الجاثيين ( قوله فان التكليف بالشيء الخ ) أي  
فان التكليف بالشيء بحسب نفسه يقتضي ان يكون نفس ذلك الفعل مما يتعلق به القدرة الحادثة كالضرب بالمعنى  
المصدري بخلاف التكليف بالشيء بحسب التحصيل فانه يقتضي ان يكون تحصيله مما يتعلق به القدرة وذلك بأن  
يكون الاسباب المفضية اليه مقدورة له سواء كان نفسه مقدوراً أولاً وقد يكون الشيء باعتبار ذاته غير مقدور به  
وباعتبار تحصيله مقدوراً كالنسخ والتبريد وغير ذلك واذ انظر لكثير من الواجبات وجدته  
يكون المأمور به اختيارياً أو مقدوراً أن يكون هو في نفسه من مقولة الفعل على ما سبق الى بعض الاوهام بل ان يمكن  
المكلف من تحصيله ويتعلق به قدرته سواء كان هو في نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود أو من  
الكيفيات كالعلم والنظر أو الافعال كالنسخ والتبريد أو غير ذلك واذ انظر لكثير من الواجبات وجدته  
هذه المثابة فان الصلاة اسم للهيئة المخصوصة التي يكون القيام والقعود والاقاظة والحروف من أجزائها ولا يمكن  
العبد من كسبها أو أجزائها مع هذا لا يكون الواجب المقدور المثاب عليه في الشرع الا نفس تلك الهيئة واذ انما ملئت  
فرائس الطاعات وأساس العبادات أعني الايمان بالله من هذا التقليل فانه مفسر بالتصديق المعبر عنه  
بالقارسية بكر ویدن وبادور دانسن وراست كوي دانسن المقابل للكذب ولا خفاء في ان هذا المعنى من  
مقولة الكيف دون الفعل ومعنى كون الايمان من الافعال الاختيارية انه يحصل باختيار العبد وكسبه كالعلم والقيام  
والتسخن على ما عرفت ( قوله واما جعل التكليف بالايمان الخ ) والجواب عن الاشكال الذي أورده الشارح من  
أن المأمور به لا بد وأن يكون اختيارياً أو التصديق من الكيفيات على ما ذكره الآمدى من ان التكليف بالايمان  
تكليف بالنظر الموجب له لانه سبب مستلزم له بحيث يتنع تخلفه عنه فالخطاب الشرعي وان تعلق في الظاهر  
بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتأويل الى السبب لان القدرة بالسبب لا يتعلق بهذه الهيئة وهذا كمن يؤمر  
بالقتل الذي هو اذهاق الروح وهو غير مقدور له فان أمره به بمقدوره الذي هو ضرب السيف قطعاً فهو عدول  
عن ظاهر قولهم معرفة الله تعالى واجبة اجماعاً وقوله تعالى \* آمنوا بالله \* ( قوله والحق ان النظرى الخ )  
تأييد لجواب الشارح بما ذكره الامام الرازى أي الحق ان العلم النظرى وهو ما يحصل بعد ترتيب المقدمات  
كالالايمان مقدور بحسب التحصيل وان لم يكن نفسه مقدوراً ولذلك قد يعتقد نقض ذلك العلم عند الغفلة عن النظر  
لان موجبه النظر اذا غفل عن النظر أمكنه أن يعتقد ما يناقض ذلك النظر فيكون النظرى مقدوراً للبشر فلا  
يقبح التكليف به بخلاف الضرورى فانه لا يمكن أن يعتقد نقضه اذا لموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا أوجب  
تصورهما حكماً إيجابياً لم يمكنه بعد تصورهما أن يعتقد السلب بينهما ( قوله فثبت ) أي حين اذ كان المراد بكونه  
مقدوراً أنه مقدور بحسب تحصيله يكون حاصل كلام بعض المتأخرين وهو قوله ان نسب باختيارك الصديق الى  
الخبر أو الخبر ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بمباشرة الاسباب والمعرفة اليقينية أعم من أن يكون

ذكر المولى المحشي بعد  
ذكر الشيء المكلف به  
بحسب نفسه الفعل والا  
فسوق العبارة أن يقول  
نفس ذلك الشيء ( قوله  
الا بهذه الهيئة ) أي الا  
من حيث تعلقها بالسبب  
المستلزم لذلك السبب  
لان المقدور ليس الا السبب  
( قوله فهو عدول الخ )  
قال المحشي المدقق وجعل  
التكليف بالايمان باعتبار  
التحصيل عدول أيضاً  
عن الظاهر اذ معنى وجوب  
المعرفة حينئذ وجوب  
تحصيل المعرفة ومعنى آمنوا  
حصلوا الايمان والتصديق  
لا صدقوا وكونوا مؤمنين  
مصدقين لكن لا بثبابة  
ذلك العدول اه ( قوله  
نقض ذلك العلم ) أي  
نقض متعلقه اذ النقيض  
للمتعلق أعني المعلوم لا للعلم  
كما مر في صدر الكتاب  
( قوله ان نسب العلم )  
أي هو هذا القول الى  
آخره وهو قوله حتى  
لوقع في القلب من غير  
اختبارك لم يكن تصديقاً  
وان كان معرفة وأما  
قررنا الكلام هكذا  
لان الظاهر ان قول المولى

المحشي والمعرفة اليقينية أعم الخ من جملة حاصل كلام بعض المتأخرين



(قوله الا باعتبار المتعلق)  
فتعلق التصديق الایمانی  
هو ما جاء به النبي عليه  
الصلاة والسلام ومتعلق  
التصديق اللغوي والمنطقي  
هو النسبة مطلقاً (قوله  
غير يت من المسلمين مثلاً)  
أشار بقوله مثلاً الى أنه كما  
يجوز حين كون غير  
صفة ان يراد من البيت  
نفسه كما ندره المولى  
الحشى يجوز ان يراد أيضاً  
أهل البيت ويكون التقدير  
حينئذ فمنا وجدنا أهل  
بيت غير أهل بيت من  
المسلمين وحينئذ يعلل  
كذبه بكثرة الكفار فيها  
لا بكثرة البيوت ويكون  
ذكر الحشى الخيالي كثرة  
البيوت في تعليل الكذب  
غير ملائم لنبي من  
التقديرين اذ كلامهما  
يعلان بكثرة الكفار فمن  
هذا علمت انه لو أسقط  
قوله مثلاً لكان أولى  
الا ان يراد انه اشارة الى  
مجرد تقدير آخر بدون  
لاحظة كونه ملائماً لتحرير  
الحشى الخيالي

جاصلاً بالاختيار أو لا فالصدق عنده نوع من المعرفة اليقينية لانه المعرفة اليقينية الاختيارية (قوله يلزم أن يكون  
المعرفة الخ) اذ لا واسطة بين التصديق والتصور والتصور في التصديق تكون داخلة في التصديق (قوله  
قلت التصديق الایمانی الخ) يعني ان ما ذكره بعض المتأخرين من قوله ان التصديق ان ينسب باختيارك الخ تفسير  
للتصديق المعبر في الایمان وهو عنده نوع من التصديق المنطقي المقابل للتصور الشامل للمعرفة اليقينية الغير  
الاختيارية والاختيارية فلا اشكال (قوله وليس بمختار عند الشارح) فان المختار عنده ان التصديق الایمانی  
واللغوي والمنطقي واحد وهو المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بكر وبدن لا فرق الا باعتبار المتعلق وان حصول  
اليقين بدون الاذعان الذى هو امر اختياري ممنوع والعلم ان كان اذعاناً بالنسبة فتصديق والانتصوير هذا يحمل  
كلامه وتفصيله في شرح المقاصد (قوله يستلزم الاتحاد المطلوب) وهو الاتحاد بحسب الصدق أعني كل مؤمن  
مسلم وكل مسلم مؤمن (قوله فتأمل) وجه التأمل ان الاسلام هو الخضوع والانقياد مطلقاً سواء كان بالجوارح  
أو بالقلب بخلاف التصديق فانه الانقياد القلبي فلا يكون مرادف له بل أعم فلا يستلزم الاتحاد المطلوب قال الامام  
الغزالي في الاحياء الاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام بالاذعان والانقياد وترك التمرد والاباء والعناد  
وللتصديق محل خاص وهو القلب واللسان ترجمانه وأما التسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح فان كل  
تصديق بالقلب هو تسليم وترك الاباء والجحود وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح  
(قوله أى لم نجد في قرينة لوط الخ) يعني ان كلمة غير ليست عفة بل هي للاستثناء والمستثنى منه احد من المؤمنين  
والمراد بالبيت أهل البيت فبصير المعنى لم نجد في قرينة لوط أحد من المؤمنين الا أهل بيت من المسلمين فقد  
استثنى من المؤمنين فوجب ان يتحد الایمان والاسلام (قوله وانما قلنا الخ) أي انما قلنا ان التقدير كذلك  
لأنه يلزم الكذب واللائم كلمة من البيانية اذ لو كان كلمة غير صفة وكان التقدير فمنا وجدنا بيتاً غير بيت من  
المسلمين مثلاً أو كان المستثنى منه عاماً فكان التقدير فمنا وجدنا أحدنا الا أهل بيت من المسلمين مثلاً  
يلزم الكذب لكثرة البيوت في تلك القرية وكثرة الكفار ولو كان المراد بالبيت نفسه ويكون التقدير فمنا وجدنا  
بيتاً من المؤمنين الا بيتاً من المسلمين مثلاً لا يكون ملائماً لكلمة من فان الظاهر انها بيانية فبدل على ان المبين من  
جنس المبين والبيت ليس من جنس المسلمين فقوله لكثرة البيوت والكفار تعليل لمحل كلمة غير على الاستثناء  
وجعل المستثنى منه خاصاً وقوله وليلائم تعليل لكون المراد بالبيت أهل البيت والمجموع تعليل لقوله وانما قلنا  
كذلك وان كان تكرار لام التعليل مشعراً بكون كل منهما وجباً مستقلاً لان قوله لكثرة البيوت والكفار  
لا يدل على ان المراد بالبيت أهل البيت وقوله وليلائم لا يدل على كون كلمة غير للاستثناء وكون المستثنى منه خاصاً  
فلا يكون كل منهما وجباً مستقلاً في اثبات التقدير المذكور وانما قال وليلائم لجواز أن تكون كلمة من صفة لمقدر  
مثل الايتا كائناً من المسلمين أو زائدة كما هو مذهب الاخفش والكوفيين فانهم يجوزون زيادة من في الاثبات  
نحو قوله تعالى ۞ ينضوا من ابصارهم ۞ أى ابصارهم هذا وقد قال الفاضل الخليلي ان كلمة من في الآية لا تنبعض  
وهو وهم لانه قد اشترط فيها أن لا يصح اطلاق مدخولها على ما قبله لانه لا يصح اطلاق الكل على الجزء ولذا قال  
في الباب وعندى عشرون من الدراهم ان كان المراد من دراهم معينة أكثر من عشرين فمن نبيضة لان العشرين  
بعضها وان كان المراد منها جنس الدراهم فهي معينة لصحة اطلاق الجرور على العشرين وغيرها وهما كذلك  
لانه يصح اطلاق المسلمين على أهل البيت وغيره وأعلم انه يمكن الاستدلال بهذه الآية على الاتحاد بحيث لا يحتاج  
فيه الى هذه اللوات ولا برده عليه الاعتراض الا اني بأن يقال ان الظاهر ان قوله من المسلمين صلة لقوله فمنا



( قوله ان يكون الصلاة والصوم الخ ) أي ان يكون جميع ما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام من حيث المجموع غير مقبول والا فلا بطلان للزوم كون الصوم وحده أو الصلاة وحدها أو نحوهما غير مقبول فإن قلت فعلى ما ذكرت لا يكون ما ذكره المولى المحشي مغايراً لمفهوم الاسلام والكلام فيه قلت من المعلوم ان مفهوم الاسلام ليس نفس الجميع المذكور بل جميع المذكور ماصدق للاسلام والمصدق مغاير للمفهوم كما لا يخفى ( قوله فالمعنى فيما أرسل من أوامره الخ ) وقد ينوهم ان التصديق لا يتحقق بالاورام والنواهي فالتعديل على الجواب الثاني وفيه انه ليس المراد من التصديق فيما أرسل كون المصدق به مضمون ما أرسل بل المراد ان المصدق به كون ما أرسل من عند الله لا من عند نفس النبي عليه الصلاة والسلام ولا شبهة في كونه أمراً خبيراً صالحاً لتعلق التصديق به ( قوله والنهي عن الشيء الخ ) هذا

وجدنا الخ رعاية لقواصل الآي فأصل الآية فما وجدنا من المسلمين غير بيت فلو كان المسلم أعم وأخص لما صح لان الحكم إنما هو باخراج المؤمنين على ما يدل عليه قوله تعالى « فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين » فلامعنى لثني وجدان موسى بيت واحد من الأعم والأخص أعني المسلمين لانه لا يدل على أن الحكم باخراج المؤمنين فلا بد أن يكونا متساويين في الصدق ليكون الحكم بالاجراء وعدمه وجدان سوي بيت واحد على جنس واحد ( قوله واعترض عليه بأن الاستثناء الخ ) يعني ان هذه الآية على تقدير حملها على الاستثناء أيضاً لا يفيد لان المطلوب الاتحاد وصحة الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد لجواز الاستثناء الاخص من الأعم كما في قولنا أخرجت العلماء فلم أترك الا بعض النحاة فانه صحيح مع ان النحاة أخص من العلماء ( قوله وقد يستدل بقوله الخ ) أي قد يستدل على اتحادهما بقوله تعالى « ومن يتبع غير الاسلام ديناً فإن يقبل منه » فلو كان الايمان غير الاسلام لزم أن لا يكون مقبولاً مع ان الاجماع منقاد على ان الايمان مقبول من طاليه ( قوله ويرد عليه الخ ) يعني انه ليس المراد بغير الاسلام ما هو مغاير له بحسب المفهوم والالزام أن يكون الصلاة والصوم والزكاة وغير ذلك غير مقبولة لكونها مغايرة لما هو عليه وهو ظاهر بل المراد المغاير له بحسب الصدق فالمعنى ومن يتبع ما لا يصدق عليه الاسلام فإن يقبل منه فيثبت بختم أن يكون الاسلام أعم من الايمان ويكون الايمان حقيقة ما يصدق عليه الاسلام لكونه أخص منه فلا يثبت الاتحاد هذا كما اذا قلت ومن يتبع غير العلم الشرعي فقد سهي فانك لا تحكم بسهوه من بطاب الكلام وبسماء لان مرادك ان من يتبع ما لا يصدق عليه العلم الشرعي فهو ساه والكلام من العلم الشرعي وبالجملة ذم غير الأعم لا يستلزم ذم الاخص فانك اذا قلت غير الحيوان مذموم لا يستلزم أن يكون الانسان مذموماً ( قوله أي فيما أرسل الخ ) دفع ما رد على عبارة الشارح من ان قوله من أوامره ونواهي يان لما أخبر فيلزم أن يكون الاوامر والنواهي من جملة الاخبار وذلك ظاهر الفساد وحاصل الدفع ان المراد بالاخبار الارسال فالمعنى فيما أرسل من أوامره ونواهي أو يقول ان الاخبار على معناه وانما جعل الاوامر والنواهي اخباراً لاستلزامها له فان الامر بالشيء يتضمن الاخبار عن وجوبه والنهي عن الشيء يتضمن الاخبار عن تحريمه ( قوله وذات استلزام التصديق الخ ) أي التصديق بالوحيته تعالى يستلزم التصديق بجميع أحكامه اجمالاً وأما تفصيلاً فبعد ان يثبت كونها أحكاماً فلا يردها عليه ان بعض الكفار كانوا يصدقون بالله تعالى مع أنهم لا يصدقون بسائر الأحكام لان عدم تصديقهم لعدم ثبوت كونها أحكاماً لله عندهم ( قوله فينبغي مغاير ظاهر ) أي اذا كان الاسلام مستلزماً للايمان يكون بينهما مغايرة ظاهرة بحسب المفهوم لان اللازم يغاير الملزوم فلم يتم لم يريدوا الاتحاد بحسب المفهوم بل الاتحاد ونفي التغاير بحسب الصدق ( قوله الاولى أن يقال الخ ) حاصله انا لانسلم ان الآية صريحة في تحقق الاسلام بدون الايمان لان المثبت هو القول بالاسلام وهو لا يستلزم تحقق مدلوله في نفس الامر لان دلالة اللفاظ ليست قطعية ولذلك يصح أن يقال بدل قولنا أسلمنا آمناً بأن يقال قد لم تؤمنوا ولكن قولوا آمناً ووجه اللوبة ان في جواب الشارح صرف اللفظ أسلمنا عن معناه الشرعي الحقيقي الى المعنى اللغوي المجازي بخلاف هذا الجواب فانه مستعمل في معناه الشرعي هذا ويرد عليه أن تغيير اللفظ يدل على المنع من قوله آمناً وتبديله بأسلمنا فلو كان المراد هو القول بالاسلام لكان المناسب أن يقول آمناً وأيضاً لانسلم نخبة إقامة آمناً اذ لمعنى لا مرهم بأن يقولوا آمناً لانهم كانوا قائلين بذلك على ما يدل عليه قوله تعالى قالت الاعراب آمناً بل المناسب حينئذ أن يقول قل لم تؤمنوا ولكن قلتم آمناً ( قوله معارضة في مقدمه ) أي في مقدمة الدليل أعني قوله لان الاسلام هو الاتحاد والخضوع كما ان الاول أعني قوله فان قيل قالت الاعراب الخ

بيان لقول المحشي الخبالي مثلاً



( قوله لكن رد عليه أن المعارضة ملح ) ( ٣٣٤ ) لقائل أن يقول ان المعارضة كما تكون مع الدليل فقد تكون أيضاً مع

البداهة بأن يدعى المستدل بداهة مقدمة دليله حينئذ تكون المعارضة مع البداهة لأمع الدليل وكلام القوم مشحون به ومصرح به أيضاً في كتبهم ويحتمل أن يكون المستدل بقوله لأن الإسلام هو الاقبياد والخضوع ادعى بداهة هذه المقدمة روي عنه إطلاقها عن الاستدلال عليها ( قوله عن توجيه الكلام السابق الخ ) يريد أنه قد قرر أن قوله فإن قيل عليه الصلاة والسلام معارضة في المقدمة وتلك المقدمة كانت قول للشارح في أول هذا الترحيح لأن الإسلام هو الاقبياد والخضوع والذي ذكره الشارح في خبر هذه المقدمة هو قوله وذلك حقيقة التصديق وهذا القول يدل على ترادف الإسلام والايان لا على مجرد الاستلزام وما ذكره الموجه لا يفيد إلا الأمر الثاني وفيه تحفظ للموجه من وجه آخر حيث علق قول الشارح فإن قيل بكلام المشايخ حيث قال فلا يرد سؤال على المشايخ وهو على ما قرر متعلق بأول ما ذكره الشارح من المقدمة المذكورة لا بكلام المشايخ هذا ( قوله أي اجماع الاكثرين ) أي على أنه لا يصح من العبد أن يقول

معارضة في المطلوب أعني اتحاد الايمان والإسلام ونحوهما المعارضة الأولى أن دليلكم وإن دل على الاتحاد ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله تعالى قالت الاغراب آمنا الآية حيث نفى الايمان وأثبت الإسلام ونحوهما الثانية أن دليلكم وإن دل على أن الإسلام هو الاقبياد ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله عليه السلام أن تشهد الحديث حيث جعل الإسلام من أعمال الخوارج هذا لكن رد عليه أن المعارضة إنما تكون بعد إقامة الدليل والمعلل ما أقام الدليل على المقدمة المذكورة فالظاهر أن هذا منيع لتلك المقدمة يعني لا نسلم أن الإسلام هو الاقبياد والاعتقاد لقوله عليه السلام أن تشهد الحديث ( قوله وقد يقال إذا اشترط الخ ) أي قد يقال في جواب الاعتراض الثاني بأنه إذا اشترط في الشهادة التي هي جزء من الإسلام موافقة القلب كما هو الظاهر يدل الحديث على أن الإسلام لا ينفك عن التصديق لا متناع تحقيق الشرط وبدون الشرط فلا يرد سؤال على مذهب المشايخ القائلين بعدم انفكاك أحدهما عن الآخر نعم لو لم يشترط الموافقة في الشهادة كما هو مذهب الكرامية ينفك الإسلام عن التصديق لكن ذلك باطل على ما مر ( قوله وليس بشي الخ ) أي ما يقال ليس بشي لأن مراد المشايخ بعدم انفكاك كل منهما عن الآخر على ما صرح به الشارح في تحرير المدعي بأن مرادهم أن كل مسلم مؤمن وكل مؤمن مسلم وعلى تقدير اشتراط الموافقة إنما يثبت استلزام الإسلام الايمان وأما استلزام الايمان له فلا لأن التصديق لا يستلزم الأعمال ويمكن أن يقال أن النزاع أعما هو في تحقق الإسلام بدون الايمان وأما تحقق الايمان بدون ما لم يذهب اليه أحد فلا حاجة الى بيانه ( قوله على أن فيه غفولاً عن توجيه الكلام ) يعني في هذا التوجيه غفول وعدول به عن توجيه الكلام السابق الذي هو توجيهه له أعني قوله وذلك حقيقة التصديق فإنه يدل على أن الإسلام يرادف التصديق لأنه يستلزمه أقول للموجه أن يقول معنى ذلك يستلزم حقيقة التصديق والتعبير به وهو عن الاستلزام للمبالغة فيه شائع في كلامهم على ما مر من قول الشارح في بيان قوله لا هو ولا غيره فعدم اعتماده وجوده فلا يكون غفولاً وعدولاً عن الكلام السابق ( قوله من الاجماع ) أي اجماع الاكثرين وعليه أبو حنيفة وأصحابه وإنما قلنا ذلك لما قال الشارح فيما قبل وقد ذهب إليه كثير من الصحابة والتابعين وهو المحكي عن الشافعي والروى عن ابن مسعود أن الايمان يدخله الاستثناء ( قوله أنه المنجى والمردى الخ ) يعني أن المراد أن العبرة في الايمان بالمنجى والكفر بالمهلك والسعادة المعتد بها أي أنني بترتب عليها الثواب وكذا في الشقاوة المندبها الباهي بالخائفة فإن من ختم له بالخبر فهو مؤمن وسعيد والا فهو كافر وشقي وليس المراد أن ايمان الحال ليس بايمان وكفر الحال ليس بكفر فإن ايمان الحال وكذا كفره معتبر في اجراء الاحكام الدينية ( قوله فلا يرد ما قبل الخ ) أي إذا قلنا أن المراد بالمنجى والمهلك لا مطلق الايمان والكفر فلا يرد ما قبله فإن مبناه على أن يكون المراد مطلق الايمان والكفر وهو ظاهر ( قوله أي ترجيح جانب الخ ) يعني ليس المراد باقتضاء الحكمة انها تقتضي بحيث لا يمكن تركه بل المراد أن الحكمة ترجح جانب وقوع الارساق ونحوه عن حد المساواة مع جواز الترك في نفسه وهذا الوجوب هو الوجوب العادي بمعنى أنه يضل البنية وإن كان تركه جائزاً في نفسه كعلمنا بأن حبل أحد لم ينقلب ذهباً مع جوارحه وليس من الوجوب الذي زعمته الملة بحد بحيث يكون تركه مباحاً للسفه والعبث ( قوله كانت قامة أحد الطرفين الخ ) فإن الاستقامة والامن يرجحان وقوع سلوك الطريق المتصف بهما ونحوه عن أن يكون مساوياً للطريق الغير المتصف بهما مع جواز ترك سلوك المستقيم واختيار الغير المستقيم فإن للمختار أن يختار أي ما شاء ( قوله رد عليه ما سبق الخ ) يعني ترجيح الحكمة جانب الوقوع إنما يتم إذا لم يكن في جانب ترك الارساق

الشارح من المقدمة المذكورة لا بكلام المشايخ هذا ( قوله أي اجماع الاكثرين ) أي على أنه لا يصح من العبد أن يقول حكمة



حكمة خفية لا تطلع عليها أما إذا كانت فلا يرجح الوقوع على الترك (قوله والحق أن عبارة الخ) يعني إن عبارة المتن مستغن عن أن يقل بأن مراده إن إرسال الرسل واجب عليه تعالى وأنه مقتضى حكمته إذ معناه الصريح الإتيان في إرسال الرسل حكمته وعاقبة جيدة (قوله بأنه لا يناسب سوق هذا المقام الخ) لأن سوق هذا المقام يقتضي أن يكون إرسال الرسل رحمة باعتبار بيان أمور الدين والدنيا حيث لا يفي بها العقل على ما يدل عليه قول الشارح فكان من فضل الله رحمته إرسال الرسل لأنه رحمة باعتبار أنهم آمنوا عن الخلف والنسخ وهو ظاهر (قوله قبل لا بد من قسده بواقفه الخ) يعني لا بد من زيادة قسده آخر في تعريف المعجزة وهو أن يكون موافقاً للدعوى ليكون مانعاً عن دخول الخارق الذي لا يكون موافقاً له كنطق الجهاد بأنه مفتر كذاب فإن ادعى أحد النبوة وقال معجزتي أن انطق هذا الجهاد فظني الجهاد بأنه مفتر كذاب فإنه يصدق أنه أمر خارق للعادة يظهر على يد مدعي النبوة عند محدى المنكرين مع أنه ليس بمعجزة لأنه لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لأن المكذب نفس الخارق بخلاف ما إذا قال معجزتي أن أحبي هذا الميت فأحياهم نطق الميت أنه مفتر كذاب فإنه معجزة لأن معجزته هو إحياءه وهو غير مكذب لدعواه والحي بعد الموت يتكلم باختياره ما يشاء وأما في الصورة الأولى وإن كان المعجزة هو النطق مطلقاً لكان ذلك لا يتحقق إلا في ضمن هذا الكلام فيكون الكلام الصادر عن الجهاد معجزة وهو مكذب له فلا يكون معجزة (قوله وأجيب بأن ذكر التحدي الخ) يعني أن ذلك القيد مذكور الزاماً لأن ذكر التحدي يستلزمه فإن التحدي هو طلب المارضة في شاهد دعواه ولا شهادة بدون أن يكون الخارق موافقاً للدعوى (قوله وقد مر في صدر الكتاب) إشارة إلى جواب آخر ذكره فيما قبل وهو أن الله تعالى لا يخلق الخارق بحيث يعجز عن الإتيان بمثله على يد الكاذب بحكم العادة فلا تقضى بالقرضات المحضة (قوله على أنه أمر أو نهي الخ) أي أمر ونهي بأمر ونهي غير مقصورين على نفسه حيث كانا لتبليغ ما إلى حواء أيضاً فلا يرد ما قبل أن النبي عليه السلام على ما عرفت في صدر الكتاب إنسان بعنه الله تعالى لتبليغ الأحكام فالأمر والنهي بلا واسطة لا يستلزم أن النبوة لجواز أن يقصر أفعاله على نفسه ولا يكون ما للتبليغ (قوله لم لا يكتفى حواء الخ) فيل في دفع هذا المنع أن الجنة ليست دار التكليف فني الأمة لثني دار التكليف لئلا لا يكون هناك إنسان يصلح أن يكون أمة وفيه أنه لا معنى للتكليف إلا الأمر والنهي وقد تحقق في مادة آدم وحواء في الجنة وتراب جزاء أن يكاتب المنهي عنه أيضاً فتكون دار التكليف بالنسبة إليهما (قوله وفيه تأمل) أي في كون الأمر بلا واسطة مستلزماً للوحي المستلزم للنبوة تأمل لأنه قد أمر لأم موسى بلا واسطة بقوله تعالى أن أقدنيه في الثابوت على ما يدل عليه صدره وهو قوله تعالى \* إذ أوحينا إلى أمك ما يوحى \* وكذلك أمر أم عيسى بلا واسطة بقوله تعالى وهزى إليك بجذع النخلة على ما يدل عليه ما قبله وهو قوله تعالى \* ناداهما من تحتهما أي جبرائيل \* أن لا تحز في قد جعل ربك نحتك سرياً \* ويمكن دفعه بأن المراد أن الأمر من الله تعالى بلا واسطة النبي عليه الصلاة والسلام بالكلام المنظوم في البقرة يستلزم الوحي المستلزم للنبوة كما في حق آدم عليه الصلاة والسلام على ما يدل عليه قوله تعالى \* وقنايا آدم أسكن \* الآية فإن هذا وحي ظاهر مختص بالنبي لم يثبت لغيره وتحقق الأمر بهذه الحقيقة في حقهما غير معلوم أما في حق أم موسى فلا يجوز أن يكون بالهام أوفى المقام فإن الإباحة بطلق في اللغة على القيام المعنى في الروع في البقرة وعلى اسمع الكلام في المقام أيضاً فلا يكون بالكلام المسموع في البقرة ولو سلم فيجوز أن يكون على لسان نبي في زمنه لأنه كان في زمنه نبي وأما في حق

أما من إن شاء الله (قوله لم لا يكتفى الخ) قال بعض المحققين الإرسال إلى الواحد كجوا مثلاً غير معهود ولهذا قالوا في تعريف النبي هو من قال له الله تعالى أرسلتك إلى الناس أو إلى قوم كذا (قوله بلا واسطة) احتراز عن الأمر والنهي اللذين بالواسطة كالأمر والنهي بالنسبة إلى ماعدا الأنبياء فإنها لهم بواسطة الأنبياء فإن ذلك الأمر والنهي لا يستلزم النبوة قطعا وهذا القيد مأخوذ من قول الشارح مع القطع بأنه لم يكن في زمنه نبي آخر أذ حمله إن أمره ونهيه ليس بالواسطة وما لم يكن الأمر والنهي بالواسطة يكون للأمر والنهي نبياً (قوله الأمر من الله تعالى) احتراز عن الأمر الذي من جبريل نفسه وهذا القيد لاخراج أم عيسى كما سيظهر ذلك



( قوله بلا واسطة النبي ) ( ٣٣٦ ) هذا القيد لاخراج أم موسى ( قوله بالكلام المنظوم ) احتراز عن الامر بالالهام

الذي هو القاء المعنى في  
الروح بطريق النقب وهذا  
القيد لاخراج أم موسى  
باحتمال ان يكون أمرها  
بالالهام لا بالكلام المنظوم  
وقوله في البقرة احتراز  
عن الامر في المنام وهو  
أيضاً لاخراج أم موسى  
باحتمال ان يكون أمرها في  
المنام لا في اليقظة وسيلته  
كل ذلك إن شاء الله تعالى  
( قوله قبل الواقعة ) التي  
هي الاكل من الشجرة  
بمعنى ان كون آدم رسولاً  
بعد الهبوط مسلم لكن قبله  
غير مسلم ( قوله وهو قوله  
وقد يستدل أرباب البصائر  
الح ) أي ما ذكره في حيز  
هذا القول وهو قوله أحدهما  
ما توار من أحواله الح  
ولظهور المراد حمل قوله  
وقد يستدل الح على  
الاستدلال الثاني ( قوله  
الاحتياج إليه ) أي إلى  
الجزية التي هي المال المقدر  
على امان الكفار ( قوله  
من خالص ماله ) لا من  
خمس الخمس المشاع بين  
الغزاة ( قوله بمذاكرته )  
مع أصحابه حال كونه حين  
المذاكرة كائناً ( قوله من  
اشدت غفلة ) أشار به

أم عيسى عليه السلام فلا نه يجوز أن لا يكون الامر من الله تعالى أما إذا كان القائل عيسى عليه السلام وقوله  
فناداه من تحتها أي ناداه من أسفل مكانها فظاهر وأما إذا كان جبرائيل عليه السلام فيجوز أن يكون من  
قبل نفسه لا من الله تعالى ( قوله والحق ان الامر بلا واسطة الح ) أي الحق ان الامر بلا واسطة النبي مستلزم  
للبقرة إذا كان لاجل التبليغ الى الغير لانه مشير بحقيق معنى النبوة وهو سفارة العبد بين الله وبين خليفته من  
ذوي الالهاب لتبليغ الاحكام وأمر آدم عليه السلام كذلك لان حواء مشاركة له في ذلك الامر والنهي مع ان  
الخطاب لا دم فقط على ما يدل عليه قوله تعالى \* وقتلنا آدم اسكن \* الآية وبهذا اندفع ما ورد في الاربعين  
لو كان آدم رسولاً قبل الواقعة لكان رسولاً من غير مرسل اليه لانه لم يكن في الجنة سوى آدم وحواء وكان  
الخطاب لهما بلا واسطة آدم عليه السلام لقوله تعالى \* ولا تقر بها الآية والملائكة رسل الله تعالى فلا يحتاجون  
الى رسول آخر لان الخطاب لا دم وحده وادخل حواء في النبي من باب تغليب الخطاب على الغائب على ما يدل  
عليه قوله تعالى \* اسكن أنت وزوجك الجنة \* الآية ( قوله معنى الاستدلال الاول ) وهو قوله أما نبوة محمد  
عليه الصلاة والسلام الى قوله وقد يستدل أرباب البصائر على اظهار المعجزة على التبيين وهو كلام الله تعالى الذي  
أشار اليه بقوله أحدهما أو على سبيل الاجمال وهو سائر معجزاته التي أشار اليه بقوله وثانيهما انه نقل عنه الح ومبنى  
الاستدلال الثاني وهو قوله قد يستدل أحدهما توار من أحواله ومبنى الاستدلال الثالث وهو قوله وثانيهما انه  
ادعى ذلك الامر العظيم الح ( قوله وما روى من ان عيسى عليه السلام الح ) بمعنى ما يورد من ان عيسى عليه السلام  
رفع الجزية عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع ان قبول الجزية واجب في شرعنا يدل على نسخ شريعة  
محمد عليه السلام وانها نبوته فلا يكون ختم النبيين فوجه دفع ذلك الايراد ان النبي عليه السلام بين انتهاء حكم  
وجوب قبول الجزية الى وقت نزول عيسى عليه السلام فان انما نباه يكون من شريعة نبينا فلا نسخ ( قوله على  
انه الح ) أي على انما نقول بجور ان يكون رفع الجزية من قبيل انتهاء الحكم انتهى علته فان قبول الجزية الاحتياج  
الى المال من جهة اعطائه عا كرا الاسلام لحصل لهم استطاعة الجهاد مع الكفار وعند نزول عيسى عليه السلام  
تقرب القيامة وتكثر الاموال حتى لا يقبلها أحد فلا يحتاج عا كرا الاسلام الى جزية الكفار ( قوله كافي سقوط  
نصيب مؤلفه القلوب ) أي كسقوط حصة مؤلفه القلوب عن مصارف الزكاة فانهم كانوا قوموا قدامهم وبنيتهم  
ضعيفة فيه فينأى قلوبهم بالاعطاء واشراف يترتب باعطائهم ومراعاتهم اسلام نظائرهم وأتباعهم وقيل اشراف  
بتألفون على ان يسلموا او كان عليه السلام يعطيهم من خمس الخمس والصحيح انه عليه السلام كان يعطيهم من  
خمس الخمس من خالص ماله وكان نصيب المؤمنة في زمان النبي عليه السلام لتكثير سواد الاسلام فلما أعزاه الله  
تعالى وكثر أهله سقط ذلك في زمن أبي بكر رضي الله عنه فهذا من قبيل انتهاء الحكم لانها علة وقيل نسخ باجماع  
الصحابة وباجتهادهم على ما في شرح التاويلات ولا يشترط نسخ زمانه عليه السلام على ما قاله بعض المتأخرين كما  
في النهاية وانما سمي بمؤلفه القلوب لانه قد ألف قلوبهم على الاسلام باعطاء الاموال ( قوله مثل العقل والضبط  
والعدالة الح ) أما العقل فهو نور في الباطن يدرك به حقائق الملوكات كما يدرك بالنور الحسي المبصرات ويعتبر كماله  
وهو مقدر بالبلوغ فلا يقبل خبر الصبي والمتهو وأما الضبط فهو سماع الكلام كما يحقق سماعة ثم فهم معناه ثم حفظ  
ببذل الجهد ثم الثبات عليه بحافظة حدوده ومراقبته غذا كرمه على اساءة الظن بنفسه الى حين أدائه فلا يقبل  
رواية من اشهرت غفلة خلقه بان كان سهو ونسيانه أغلب من حفظه أو ساهته بسد أهتاه بشأن الحديث  
وان وافق القياس فتروا أصل الضبط بالنسيان أو بعدم الاهتمام وأما العدالة فهي الاستقامة في الدين وجنب



كأله بأن يكون المرء مبرزاً عن محظورات دينه بأن لم يرتكب كبيرة ولم يصبر على صغيرة فلا قبل رواية القاسق لقوات أصل العدالة ولا المستور في زماننا وهو الذي لم يعرف نفسه وعدائه لقصور عدائته وأما الإسلام فهو قبول الدين الحق والتصديق بما جاء به محمد عليه الصلاة والسلام ولا يكتفي بظاهره وهو نشوءه على طريقة المسلمين وثبوت الأحكام بتدبيره الإلهي بل اعتبر كماله أيضاً وهو البيان اجتهاداً بأن يصف الله تعالى كماله على سبيل الاجتهاد وإن لم يقدّر على التفصيل فلا يقبل رواية الكافر والمبتدع وإن كان مقلداً بطأه لا في دينه لأنه قد يتم الكذب لله صبر في الدين وأما عدم الطعن فهو أن لا يكون الراوي مجروحاً في روايته فلا قبل روايته المطمون والطعن أمام الراوي بأن عمل بخلافه بعد الرواية فبغير مجروحاً من غيره فأما من الصحابي فيكون جرحاً إن كان فيما لا يحتمل الخطأ والافتلا وإن كان من أئمة الحديث فإن كان محملاً بأن يقول هذا الحديث غير ثابت أو منكر أو مجروح لا يكون جرحاً وإن كان مفسراً بما هو جرح شرعاً اتفاقاً والطعن من أهل النصيحة لا من أهل العداوة والتعصب يكون جرحاً والافتلا وتفصيل جميع ما ذكرنا في كتب الأصول (قوله اذلو جاز الخ) يعني نوجاز كذب النبي في الأحكام التبليغية جوازاً وقوعياً لبطل دلالة المعجزة على صدقه فيما أتى به من الله تعالى مع أن دلالة المعجزة على صدقه دلالة عادية قطعية إنما قدنا الجواز بالقوعي لأن الجواز العقلي لا ينافي الدلالة العادية فأنه لم بالضرور أن جيل أحدهم يتقلب ذهباً مع جواز في نفسه (قوله وهكذا في السهو الخ) أي هكذا لا يجوز صدور الكذب عنه في الأحكام التبليغية سهواً عند الاستدلال وجهاً للمحققين لاستزاهيه ابطال دلالة المعجزة على صدقه في جميع ما أتى به مطلقاً وقال القاضي الخ أي فإن القاضي الباقلاني أنه يجوز صدور الكذب عنه في الأحكام التبليغية سهواً لأن دلالة المعجزة في الأحكام التي تعدد وتصدليه وأما ما يصدر بلا عمد وقصد فلا بد من تحت التصديق بالمعجزة فلا ينافي جواز الكذب سهواً لدلالة المعجزة هذا والمتمسك أنه لا يجوز الكذب عنهم في الأحكام التبليغية مطلقاً (قوله يعني به ما سوى الكذب في التبليغ) أي في الأحكام التبليغية كذبا كان أو غير كذب كسائر الذنوب والمعاصي (قوله ويرد عليه الخ) أي برد على ما قالوا الهلوم لذلك على أنه يتمتع ظهور الكبيرة عنهم لأنه لا موجب للفرقة والسكلام في أنه يتمتع صدور الكبيرة عنهم فلا يكون الدليل مطابقاً للصدور (قوله اذأولى الاوقات) بالتبعية وقت الدعوة لقلة المواقفين بل عددها وكثرة المخالفين (قوله فيه بحث الخ) هذا وارد على كلا وجهي الرد وليس خاصاً بقوله وأيضاً نقوض بدعوة الخ كما توهم وحاصله أنه يجوز أن يكون دفع الخوف في بعض الصور وفي بعض الاوقات باعلام من الله تعالى كما أعلم الله تعالى موسى وهارون دفعاً بقوله لا تخافا التي معكما اسمع (قوله أي بطريق ضرف النسبة إلى غيرهم الخ) يعني أن المراد بصرف للظاهر هو الفرد الخاص وهو صرف نسبة الذنب إلى غير الانبياء كما في قوله تعالى في حق آدم وحواء هجلا له شركاء فيما آتاهما أي جملاً أو لادهم له شركاء بدليل قوله تعالى عما يشركون وأما قولنا إن المراد ذلك لأن الجمل على ترك الأولى أيضاً صرف عن الظاهر فلا يحسن المقابلة بينهما (قوله وفيه توجيه الخ) أي في عبارة الشلوح توجيه آخر بأن المراد بصرف الظاهر ما عدا ترك الأولى بمحمل العام على ما عدا الخاص بقرينة المقابلة (قوله وفيه ما فيه) أي فيه من التكلف ما فيه بأن دعوى كون أولاد آدم عليه الصلاة والسلام حقيقة عرفية في نوع الانسان ودعوى التبادر غير مسبوكة ومجرد الاحتمال لا يكفي في الاستدلال (قوله وقد بوجه) أي قد بوجه الاستدلال بهذا الحديث بأنه يدل على أنه عليه الصلاة والسلام أفضل أولاد آدم عليه السلام ولا شك أن في أولاده من هو أفضل منه على اختلاف الأقوال قيل أنه نوح لكثرة عبادته مع طول عمره وقيل إبراهيم لزيادة توكله وإطمنائه وقيل موسى لكونه كلم الله ونجسه وقيل عيسى لأنه روح الله وصفه والأفضل من الأفضل أفضل فيكون نبينا أفضل من آدم أيضاً وهو الظاهر (قوله هو الأولى أن يستدل بقوله أنا أكرم الأولين الخ) وأما قوله عليه السلام لا تخبروني على أخي موسى وما ينبغي لا حد أن يقول أنا خير من يونس بن متى فتواضع منه

(قوله لو تم) أشار به إلى أنه يمكن منع قولهم صدور الكبيرة يؤدي إلى التفرقة المألعة من الأقياد بسند أنه وإن كان صدور الكبيرة عن غير الانبياء مؤدياً إلى التفرقة المذكورة لكن لا يجوز أن لا يكون الصدور عن الانبياء كذلك ويكون هذا من جهة خوارق عاداتهم ومن ضمن معجزاتهم لا بد لتي ذلك من دليل (قوله كما أعلم الله تعالى موسى الخ) وكما أعلم نبينا عليه الصلاة والسلام بقوله والله يصطك من الناس (قوله نسبة الذنب) أي المنسوب لظاهر إلى الانبياء وقوله إلى غير الانبياء صفة الصرف



لقاتل ان يقول هذا مناف  
للآية الاخرى المصروفة  
بنسبة السجدة الى الملائكة  
وهي قوله تعالى فسجد  
الملائكة كلهم أجمعون  
الا ابليس ويمكن ان يكون  
التأمل اشارة الى هذا  
(قوله وفيه تأمل ظاهر)  
فقل عنه وجه التأمل ان  
الاعلى لما فيه من الخصوصية  
اذا كان مأموراً لا يكون  
الادنى أيضاً مأموراً انه  
ليس فيه تلك أه وفيه ان  
مطلق الامر وان كان كذلك  
لكن المراد هنا الامر  
بالتأمل ولا شبهة في ان  
امر الاعلى بالتأمل يستلزم  
امر الادنى به كما لا يخفى  
فالحويل في توجيه التأمل  
على ما ذكرناه نقلاً (قوله فان  
جميع الكتب واحد الخ)  
أي جميع ما يدل عليه  
الكتب وكذا الكلام في  
قوله في أنفسها وفي قوله  
لكون جميعها كلاماً نفسياً  
ولو لم يؤل بما ذكرناه لم  
يصح الحكم بوجدها من  
حيث ذاتها لما سبصر  
به من تعددها بحسب ذواتها  
التي هي الانظم المتعددة  
ويتاني أيضاً ما سياتي من  
حمل الوحدة على الكلام  
النفسي لا على الكتب  
(قوله من حيث النظم)  
يريد انما تعددت ذواتها

ويجوز ان يكون توقفاً منه قبل علمه كونه افضل او متعامنه في أصل معنى النبوة على ما أشير اليه بقوله تعالى \*  
لا تفرق بين أحمد بن برسلة (قوله اذا الاصل في الاستثناء الخ) أي الاستثناء الحقيقي هو المتصل لان الاستثناء  
الاخراج فلا تصور الاخراج بدون الدخول وأما المنقطع فيسمى استثناء بطريق المجاز فليكن قيساً حقيقة  
وانما جعلوه قيساً نظراً الى الظاهر (قوله وقد يجلب عنه بان أمر الاعلى الخ) أي وقد يجلب عنه الاعتراض  
المذكور بقوله فان قيل ليس قد كفر الى آخره بان الجن أيضاً مأمورون مع الملائكة الا انه استغنى بذلك  
الملائكة عن ذكرهم فلفظ بان أمر الاعلى يستلزم أمر الادنى فانه اذا علم ان الاكابر مأمورون بالتأمل علم ان  
الاصغار أيضاً مأمورون به فاضمير في قوله فسجدوا راجع الى القيلتين كما قال فسجد المأمورون الا ابليس  
وفيه تأمل ظاهر (قوله حينئذ يكون) اشارة الى الفرق بين هذا الجواب والجواب المذكور بقوله وقد يجلب  
بمعنى فعلى هذا الجواب يكون الامر بالوجود لمجموعة من الملائكة كان ابليس داخلهم وعبر عنهم بالملائكة  
تفلياً لئلا يكثر على الأقل أو الاشراف على الادنى فالاستثناء على هذا حقيقة لكونه داخلهم لكن نسبته  
ملك كاجاز باعتبار التقلب بخلاف الجواب السابق فانه لا حاجة فيه الى نسبته ملك كما على سبيل التغليب لان محصله  
ان الامر للفرقتين الا انه استغنى بذلك عن ذكر أحدهما عن الآخر (قوله أي الكل متحد من حيث انه) أي من حيث  
كونه كلاماً غير متفاوت في تلك الصفة وانما تفاوت مراتبها ودرجاتها من حيث تفاوت النظم فان القرآن في  
أعلى المراتب وأقصاها لكون نظمها في أعلى المراتب من الفصاحة والبلاغة وان حمل على ان كلها كلام الله  
النفسي فمعنى الوحدة ظاهر فان جميع الكتب واحد من حيث ذاتها لا تعدد ولا تفاوت في أنفسها لكون جميعها  
كلاماً نفسياً وهو صفة شخصية لا تعدد ولا تكثر فيه بوجه من الوجوه وانما تعددت ذواتها وتفاوتت مراتبها  
من حيث النظم أي من حيث لوجود اللفظي لا من حيث الوجود المعنوي وحاصل التوجيه ان كلام الله قد  
يطلق على الكلام اللفظي المتعدد بالذات وقد يطلق على النفسي الواحد من جميع الجهات فان أراد به في قوله  
كلها كلام الله اللفظي فمعنى قوله كلها كلام الله ظاهر لكن قوله وهو واحد محتاج الى البيان وهو ان ضمير هو  
راجع الى الكل والمراد بالوحدة الوحدة في صفة كونه كلام الله تعالى فالمعنى ان جميع الكتب متحد من  
حيث انه كلام الله تعالى من غير تفاوت في هذه الصفة وانما تعددت ذواتها وتفاوتت مراتبها بحسب تعدد النظم  
وتفاوت خصوصياته فان القرآن في أعلى المراتب وانصت الدرجات كما ان نظمها في أقصى مراتب الفصاحة  
وبلاغة وان أراد بكلام الله تعالى في قوله كلها كلام الله الكلام النفسي فمعنى قوله كلها كلام الله كلاماً ادليل على  
كلام الله الا ان اللفظي القائم بذاته تعالى ومعنى قوله وهو واحد ظاهر وهو ان كلام الله الا ان اللفظي واحد شخصي  
لا تعدد فيه ولا تفاوت وانما التعدد والتفاوت في نظم المقروء أي في الكلام اللفظي الدال عليه (قوله تعطف  
التفاوت على التعدد الخ) يعني اذا كان المراد بكلام الله تعالى الكلام اللفظي ويكون معنى الكل متحداً من حيث  
كونه كلام الله تعالى يكون عطف التفاوت على التعدد في قوله وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء قريباً  
من العطف التفسيري بمعنى انه كما يكون المقصود بالبيان هو المعطوف المفسر ويكون ذكر المعطوف عليه  
استظهار ادباً لا يكون فيه كثير فائدة كذلك المقصود بالبيان بيان جهة تفاوت الكتب وترجيح بعضها على بعض  
اذا خلفها انما هو فيه دون بيان تعددها لان ذلك على ذلك التقدير ظاهر غير محتاج الى البيان فذكرها استطراد  
ليس فيه كثير فائدة ولذا ترك الحشي أخذ التعدد في بيان حاصل التوجيه وقال وان تفاوت من حيث خصوصيات  
الخ ولم يقل وان تعدد وتفاوت من حيث تعدد النظم وتفاوت خصوصياته وانما لم يجعله عطفاً تفسيرياً لكون التعدد  
محمولاً على معناه الحقيقي على ما سبقت بره (قوله والاول أنسب بقوله الخ) أي التوجيه الاول أنسب بقوله كما ان  
القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفصيل فان معناه الظاهر كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه كونه كلاماً  
تفاوت وتفصيل ثم باعتبار القراءة والكتابة التي هي من جملة خصوصياته يكون بعض سورته افضل كذلك



جميع الكتب كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضل من تلك الحثية لا باعتبار الخصوصيات مثل القراءة والكتابة وذلك ظاهر وإنما قاله نسب لأنه يمكن توفيقه بالتوجيه الثاني بأن يقال معناه كأن القرآن دال على كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضل ثم باعتبار القراءة والكتابة المتعلقة بالكلام اللفظي الدال عليه يكون بعض السور أفضل كذلك جميع الكتب دال على كلام واحد لا تفاوت فيه أصلاً ثم باعتبار الخصوصيات المتعلقة بالكلام اللفظي الدال يكون بعض الكتب أفضل من بعض لكنه خلاف الظاهر (قوله يفهم منه من المعراج الخ) وذلك لأن الحق المفسر بالناسخ بالمتعلق بالمجموع فيكون المعراج من السماء إلى الأرض أيضاً مشهوراً (قوله وما ثبت بطريق الخ) يعني كون المعراج من السماء إلى الأرض أيضاً مشهوراً ليس بخالفاً ذكره الشارح فيها بعد من قوله ومن السماء إلى الجنة أو إلى العرش أو إلى غير ذلك أحاداً لأن ما ثبت بطريق الواحد هو خصوصية ما إليه من الجنة أو إلى العرش أو إلى طرف العالم لا إلى مطلق العلا حتى يناقيه (قوله وقد يجب أن المراد الخ) أي قد يجب عن الاستدلال بالآية بأنسان المراد بالرواية في المنام لكن لا نسلم أن الآية نازلة في شأن المعراج فإن المراد بالرواية الواقعة في رؤية هزيمة الكفار في عز وكرامته عليه السلام وأي في المنام هزيمة الكفار قبل وقوعها والآية نازلة في شأنه (قوله وقيل) أي في الجواب عن الآية سلماً أن المراد بالرواية في المنام لكن المراد بالرواية أنه سيدخل مكة فانه رأى ما قبل دخوله فيها على ما قال الله تعالى لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام الآية (قوله وقيل الخ) أي في الجواب عن الآية سلماً أن المراد بالرواية في المنام وأن الآية نازلة في شأن المعراج لكن نسبته رؤياً على طريق المشاكاة لقول المكذبين فأنهم كانوا يقولون أنها كانت رؤياً فسمي الله تعالى شركاءه أيضاً بطريق المشاكاة لقولهم شركائهم واستهزاء (قوله والاولى ان ما بعدونه شركاءه فسمي الله تعالى شركاءه أيضاً بطريق المشاكاة لقولهم شركائهم واستهزاء (قوله والاولى ان يجب الخ) أما كذا أولى لأنه قد وقع في بعض الروايات ما فقد جسد محمد عليه السلام عن مشاهدة ولا يخفى ان الجواب الذي ذكره الشارح لا يتم على هذه الرواية بخلاف هذا الجواب فإنه يتم على كلا الروايتين فكلن أولى ولأنه ليس على هذا الجواب صرف الحديث عن الظاهر المتبادر إلى الفهم هذا لكن القول بتعدد هاهنا من غير نص يدل عليه لا يخلو عن اشكال (قوله وفيه نظر بل هي سنة بضم الراء الخ) لم يجعل السحر دالاً لأنه ليس من الخوارق على ما مر في صدر الكتاب ووجه الضبط ان الخارق اما ظاهر عن المسلم أو الكافر والاول امان لا يكون مقروناً بكمال الزمان وهو المدة أو يكون وحيداً مأموراً بدعوى النبوة فهو المعجزة أو لا حيث لا يخلو اما ان يكون ظاهراً من النبي قبل دعواه فهو الارهاص أو لا فهو السكر أمه والثاني أعني الظاهر على بدل كافر امان يكون موافقاً لدعواه فهو الاستدراج أو لا فهو الاهانة (قوله فيه بحث لأن الخوارق الارهاصية الخ) يعني لا نسلم ان المدعى ليس الا ظهوراً من خارق عن بعض الصالحين مطلقاً بل المدعى ظهوراً من خارق عن بعض الصالحين سوى الانبياء لأن الخوارق الارهاصية ليست محل النزاع فإن المعجزة أيضاً قائلون بها والا أي وان كانت الخوارق الارهاصية محل النزاع أيضاً يكون النزاع فيها لفظياً في مجرد التسمية فإن فعل السنة يسمونها كرامة والمعجزة ارهاصاً ولا يخفى فساد ذلك (قوله على ان سؤال ذكر الخ) بحث على قوله بل لم يكن لذكر يعلم بذلك وحاصله اننا لا نسلم ذلك قولكم والامسأل بقوله أي لك هذا قتيلاً يجوز ان يكون السؤال امتحاناً لمعرفتهم به معجزته (قوله اعلم من هذا الخ) اعلم ان بين مصدر بمعنى الفراق فتقدير جلست بينكما أي مكان فراقكما وجلست بين خروجك ودخولك أي زمان فراقهما وهو لازم الاضافة الى المفرد فلما قصد اضافة الى الجملة اشبهت الفتيحة فتولدت الالف ليكون دليلاً على عدم اقتضائه المضاف اليه لأنها انما تأتي للوقوف أو زبدت ما لكافة في آخرها لأنها تكفي المتقضى عن الاقتضاء (قوله وهو من الظروف الزمانية الخ) فإنه اذا زبدت في آخرها الالف أو كفت بما أضيف الى الجملة لا يكون الا للزمان وان كان عند اضافته الى المفرد ممللاً

( قوله من تلك الحثية )

يريد بها كونها كلام الله تعالى

( قوله لكنه خلاف

الظاهر ) لا حياجه الى

تقدير دال ( قوله من غير

نص يدل عليه ) يناقيه

ما ذكره بعض المحققين منهم

من قال المعراج معراجان

ما رواه مالك بن عصمة

وهو كان في البقعة من

الحطيم أو الحجر وقد ورد

فيه ذكر البراق وما رواه

أبو ذر وكان في المنام من

يفت أم هانئ ونم يذكرك فيه

البراق ( قوله على ما مر في

صدر الكتاب ) قال الحنفي

الحبالي هناك والحق ان

السحر ليس من الخوارق

وان اطبق القوم عليه لانه بما

يعزب على أسباب كلما

بشرها أحد بخلق الله عليها

اه فيكون من ترتيب الامور

على أسبابها ( قوله ولا يخفى

فساد ذلك ) فان المعجزة

ينكرون كرامات الاوليا

وأهل السنة يثبتونها ( قوله

يعني الفراق ) يريدانه كذا

في الاصل كذلك ثم استعم

بمعنى مكان الفراق أو زمان

وتعين أحدهما موكول الى

مناسبة المقام له كما فصح عن

ذلك قوله فتقدير جلست

بينكما الخ ( قوله أي مكان

فراقكما ) أي جلست مكا

أنها مفارقان عنه وهو







يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة أخرى ولا سبيل إلى ترجيح الكثرة الفضائل لا محال أن يكون التفضيلة  
 الواحدة أرجح من فضائل كثيرة أما الزيادة شرفها في نفسها أو زيادة كبرها فلا يجزم بالافتضال من المعنى أيضاً  
 (قوله والمشهور أن أبا بكر رضي الله عنه خطب الخ) يعني أن ما ذكره الشارح من أن اجتماع  
 الصحابة كان في يوم وفاته صلى الله عليه وسلم يخاف لما هو المشهور أن أبا بكر رضي الله تعالى  
 عنه خطب في ذلك اليوم وأن الاجتماع كان في اليوم الثاني من وفاته وقت الصبح (قوله سقيفة بني ساعدة) في  
 الصباح السقيفة الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة (قوله يشبهه هي ترك القصص عن قتلة عثمان رضي الله تعالى عنه)  
 متعلق بقوله بغوا يعني أن معاوية وأحزابه بغوا عن طائفة يشبهه هي ترك القصص عن قتلة عثمان رضي الله تعالى  
 عنه وظن أن تأخير أمرهم مع عظم جنايتهم يوجب الأغراء بالآفة وأمر عن الدماء للسفك وظن على رضي الله عنه  
 أن تسليم قتلة عثمان مع كثرة مشارهم واختلاطهم بالمعسكر يؤدى إلى اضطراب أمر الإمامة لا يكون أصوب في  
 بدايتهم فرأي التأخير أصوب به حياً (قوله ويحتمل أن يراد الخ) أى يحتمل أن يراد بالخلافة الواقعة في الحديث  
 الخلافة على الولاء وهو أن لا يقع فيها فتور أماره سواء كانت كاملة لا يشوبها شيء من الخلافة أو لا فين جواب  
 الشارح والمحشي فرق ظاهر فاذكره الفاضل المحشي هذا المعنى ليس مغايراً لما ذكره الشارح وهم وهذا الجواب  
 أولى من جواب الشارح لأنه يشكل عليه بخلافه عثمان وعلى رضي الله تعالى عنهما فإنه خالف معهما أهل النبي  
 فكيف يصح أن الخلافة التي لا يشوبها شيء من المخالفة ثلاثون سنة وأيضاً حصر الخلافة الكاملة في اثنين  
 لا يقتضي أن يكون بعدهما ملك أو أماره بل خلافة غير كاملة (قوله فان وجوب المعرفة يقتضي الخ) فيه بحث لأنه  
 بظاهره يدل على وجوب تحصيل المعرفة أن وجد الإمام لا على وجوب نصبه (قوله وهذه الأدلة) أى قوله لقوله  
 عليه الصلاة والسلام وقوله ولأن الأمانة قد جعلوا الخ وقوله ولأن كثير آمن الواجبات (قوله فيظلال قاعدة  
 الوجوب) متعلق بقوله لا على الله أصلاً وقوله والحسن والقبح العقليين متعلق بقوله لا يجب علينا عقلاً (قوله وقد  
 يقال المراد بالإمام الخ) أى المراد بالإمام في الحديث هو النبي عليه الصلاة والسلام كما في قوله تعالى \* أنى جعلك  
 للناس اماماً \* أى نبياً قاله من مات ولم يعرف نبي زمانه فقد مات ميتة جاهلية فلا اشكال (قوله والمصيبة ضلالة)  
 أى إنما كان عصيان الأمانة كلهم باطلاً لأنه ضلالة والأمانة لا تجتمع على الضلالة لقوله عليه السلام لا تجتمع أمتي على  
 الضلالة (قوله وقد يجاب بأنه إنما يلزم المصيبة الخ) حاصله تخصيص الحديث بأن المراد من مات ولم يترك فيه نصب  
 الإمام لعجز واضطرار بدليل أن الضرورات تبيح المحظورات وهذا الحديث يندفع الاشكال بعد الحلقاء  
 إرشاد ابن العباس أيضاً (قوله ان قلت حقيقة العصبة على ما ذكر الخ) يعني أن العصبة على ما ذكره الشارح عدم  
 خلق الله الذنب وعدم خالق الذنب يقتضى وجود الذنب فيكون غير المعصوم مذنباً فكيف لا يكون ظالماً وأنت  
 تعلم أن هذا الاعتراض مما لا ورود له لأن الظلم على ما قرره الحبيب أخص من المعصية لأنه المعصية المسقطه للعادلة  
 مع عدم التوبة فلا يلزم من كون غير المعصوم جاصياً مذنباً أن يكون ظالماً اللهم إلا أن يرجع هذا الاعتراض إلى منع  
 كون الظلم أخص من المعصية بناء على ما اشتهر من أن الظلم وضع شيء في غير محله (قوله فأت معنى قوله حقيقة  
 العصبة الخ) يعني التعريف الذي ذكره الشارح هنا تعريف بالذات وأما تعريفها الحقيقي على ما ذكره في شرح  
 المقاصد فهو أنها ما لا يمكن اجتناب المماضى مع التمكن منها وليس يلزم أن من ليس له تلك الملكة أن يكون جاصياً  
 بالفعل لجواز أن يكون له ما لا يمكن الاجتناب مع عدم صدور الذنب عنه دائماً فغير المعصوم لا يلزم أن يكون جاصياً حتى  
 يكون ظالماً أو لا يخفى عليك أن حمل قوله حقيقة العصبة أن لا يخلق الله تعالى الخ على أن غاية العصبة وما لها ذلك  
 بناه إتيان لفظ الحقيقة والحق أن العصبة كالشجاعة يقال على الملكة التي هي مبدأ الآثار وعلى نفس الآثار  
 أيضاً والشارح بين في شرح المقاصد المعنى الأول وفي هذا الشرح المعنى الثاني فلا تدافع بين كلاميه (قوله ثم إن  
 الظالم الخ) جواب ثان عن الاعتراض يعني على تقدير أن يكون حقيقة العصبة عدم خلق الذنب لا يلزم أن يكون

(قوله فوق ظاهر) انعدام  
 جواب الشارح على اعتبار  
 كون الخلافة كاملة غير  
 مشوبة بشيء من المخالفة  
 وعلى كون تلك الخلافة  
 أيضاً متصلة متلاية على  
 ما يدل عليه قوله وبعد ما قد  
 تكون قد لا تكون ومدار  
 جواب المحشي على مجرد  
 اعتبار التالى والاتصال بدون  
 اعتبار كونها كاملة هذا وانت  
 تعلم أن الجزء ليس مغايراً  
 للكل فوهية عدم مغايرة  
 هذا المعنى لما ذكره الشارح  
 وهم (قوله فلا اشكال)  
 أى بعدم دلالة الحديث على  
 المطلوب وهو المذكور  
 بقوله السابق فيه بحث لأنه  
 بظاهره يدل الخ (قوله فلا  
 تدافع بين كلاميه) لكن  
 حيث يندفع الجواب المذكور  
 بقوله قلت قوله حقيقة  
 العصبة الخ وحمل العصبة في  
 قوله فغير المعصوم على المعنى  
 الذى ذكره في شرح المقاصد  
 لا يكاد يفهم فالتعديل للجواب  
 حيثما ذكره المولى المحشي  
 في الحاشية السابقة أو على  
 ما يأتى من المحشي الخالى



المؤدى الخ ) أى كما يقال من يؤذى المسلمين فهو ظالم لنفسه وليس الظالم لنفسه مختصاً به بل يوجد بأى ذنب صدر عنه فالكلام المذكور لجبر وتصوير تقييد الظالم بقيد نفسه ( قوله ولا يدل على أنى بقائه ) فيجوز أن لا يكون الشخص ظالماً وقاسقاً فيصل إليه عهد الامامة وبعد صيرورته قاسقاً لا ينزل اذ لا يدل الآية على عدم بقاء الوصول بعد حدوثه بل إنما يدل على عدم حدوثه أولاً لتكون الوصول أياً حادثاً في الآن ( قوله وحاصل الدفع الخ ) وذلك ان الوصول كما يطلق على الوصول الآتى الذى يحدث في أن الوصول كذلك يطلق على الوصول الباقى زمانين أو أكثر والآية تدل على أنى مطلق الوصول فتدل على العزل بالنسبة ( قوله راجع الى أحدهم ) اذ لا معنى لنسبة ذلك المكىال الخصوص الى المد بخلاف نسبته الى الاحد فان مضاهها المكىال الذى يكىل به ذلك الاحد ما أراد أن يكىله ( قوله بمعنى النصف ) كالشبر بمعنى الشبر ( قوله لقوات المعنى الذى ذكره الخ ) وذلك لان المعنى الذى

غير المعصوم ظالماً لان عدم العصمة إنما يستلزم المعصية والظلم أحسن من المعصية لانه التعدي على الغير قلبس كل معصية ظلماً حتى يكون غير المعصوم ظالماً وأما بقيد الظلم بالمطلق لان الظلم المقيد بقيد نفسه يكون معنى التعدي على نفسه كفى وصف المؤدى بالظلم على نفسه ( قوله وقد يجاب الخ ) أى وقد يجاب عن احتجاج المخالف بقوله تعالى \* لا ينال عهدى الظالمين \* ان المراد بالعهد عهد النبوة على ما هو رأى أكثر المفسرين فربما قوله تعالى انى جاءك للناس اماماً \* فان امامته بالنبوة لا بالرئاسة الكاملة فمن قال ان هذا الجواب خلاف الظاهر فقد عدل عن الظاهر ( قوله وقد يجاب أن معنى جعل الامامة شورى الخ ) يعنى ان هذا الاعتراض إنما يرد لو كان معنى قوله جعل الامامة شورى انه جعل اقامة امر الامامة ذات مشورة بين ست وليس كذلك بل معناه انه تعين الامامة ذات مشورة بين ستة وبإيدى مافى تبصرة الادلة فوض البهيم ليظهر واقصوا الامامة أصلهم بذلك لكن كلام الكشف حيث قال في ضمير شورى لا ينفردون بأمر اجتماعه واعليه يدل على انه جعل الخلافة مشتركة بينهم ولذا مال اليه الشارح ( قوله وهو أمر آتى ابتداء زمانى بقاء هذا الدفع ) ما يقال ان الآية إنما تدل على نفي الوصول وهو أمر آتى لا بقاءه فيدل على نفي حصول عهد الامامة للظالمين ولا يدل على نفي بقاءه حتى يدل على انزال الامام بالنسبة وحاصل الدفع ان الوصول آتى ابتداء زمانى بقاءه فان انشئ اذا وصل بشئ يكون حدوث ذلك الوصول فى الآتى ويكون ذلك الوصول باقياً الى زمان الانفكاك بينهما فيكون مفهوم الآية لا يصل عهدى الظالمين ابتداء بقاءه فيدل على الانزال قطعاً ( قوله لا نأقول الوصول الخ ) حاصل الجواب ان مدلول الفعل المعنى المصدري والمعنى المصدري للوصول أمر آتى وبالباقى إنما هو الكيفية الحاصلة من المعنى المصدري للمسمى بالحاصل بالمصدر وليس ذلك مدلول الفعل فلا تدل الآية الا على نفي وصول الامامة للفاسق ابتداء ( قوله على ان صنع الافعال ) أى على اننا لو سلمنا انه مدلول الفعل الحاصل بالمصدر لكن جميع صنع الافعال موضوعه للحدوث فيكون مفهوم الآية لا يحدث وصول المهدي للظالمين فلا يدل على الانزال أيضاً ( قوله يرد عليه ان أريد بالعصمة الخ ) يعنى ان أريد بالعصمة فى قوله ولان العصمة ليست بشرط ملكة الاجتناب فسلمنا انه ليس بشرط ابتداء لكن التقرب أعنى استلزام الدليل للمدعى غير تام اذا المطابق انه لا يشترط عدم الفسق فى بقاء الامامة ولا يلزم من عدم اشتراط الملكة عدم اشتراط عدم الفسق وان أريد بالعصمة عدم الفسق فالتقريب تام لكننا نضع عدم اشتراطه فى الامامة ابتداء وقوله قال الخ تأييد لا يشترط عدم الفسق ( قوله اعلم ان مباحث الامامة الخ ) مقصود المحشى دفع ما يؤول ان مباحث الامامة من المباحث الفقهية لأنها متعلقة بأفعال المكلفين من حيث ان نصب الامام واجب عليهم أم لا فكيف عدها الشارح من مقاصد الكلام ووجه الدفع ظاهر ( قوله هو مكىال مخصوص الخ ) أى النصف مكىال مخصوص أصغر من المدفعلى هذا التقدير ضمير نصيفه راجع الى أحدهم وقد يحشى النصيف بمعنى النصف فعلى هذا التقدير ضمير نصيفه راجع للمدعى وهو ظاهر ومعنى الحديث لو اتفق أحدكم مثل أحد ذهباً ما بلغ ثوبه ثواب اتفاق أحد من أصحابي مدلولاً نصفه وذلك لان اتفاقهم كان فى الضرورة وضيق الحال فى نصرته التى عليه السلام وحمايته مع صدق نيتهم وخلوص طوبيتهم وذلك مقفود بعد غلبة الاسلام ( قوله أى فأحبهم بمحبتي ) إشارة الى أن الجار متعلق بمأبد هادون المعنى المصدري والى ان الحب بمعنى المحبة والباء فى محبتي صلة وأداة للفعل مكملة ياد وهو واحد معانى الباء على ما فى شرح المصباح ولبست للحبيبة والاصاق على ما قاله الفاضل المحشى لقوات المعنى الذى ذكره المحشى بقوله يعنى ان المحبة المتعلقة بالخ ( قوله والفروج على السروج ) الفروج جمع فرج والمراد ذوى الفرج أعنى المرأة والسروج جمع السرج وفى الحديث لمن الله الفروج على السروج ( قوله يدل على انه لماط ) فان ترتب الحكم على الوصف يشعر بالعلية على ما بين فى الاصول ( قوله اعلم ان اللفظ اذا ظهر المراد منه الخ ) مثال الحكم قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة فان قوله يوم القيامة سد باب النسخ ومثال المفسر قوله تعالى \* قاتلو المشركين كافة \* فان قوله كافة سد باب التخصيص لكنه محتمل



التسخير لكونه حكماً شرعياً ومثال النقص قوله تعالى: \* مثني وثلاث ورباع \* فانه سبق ايمان الغدود فهو نص فيه وظاهر في حل النكاح لانه قد غلج الحل من آية أخرى أعني قوله تعالى: \* وأحل لكم ما وراء ذلكم \* ومثال الحق قوله تعالى: \* والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما \* فانه قد خفي في التنبأ والطرار لا اختصاصهما باسم آخر ومثال المشكل قوله تعالى: \* وإن كنتم جنبا فاطهروا \* فانه وقع الاشكال في الفهم فانه باطن من وجه حتى لا يفهم الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفهم بدخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الأصغر وهذا أولى من العكس لان قوله تعالى: \* وإن كنتم جنبا فاطهروا \* بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة ومثال الجمل قوله تعالى: \* وحرم الربا \* لان الربا في اللغة الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد أي فضل ثم لما بين النبي عليه السلام بالاشياء الستة التي حبيح بمذلل إلى الطلب والتأمل ليعرف علته ويحكم في غير الاشياء الستة ومثال المقشاة المقطعات في أوائل السور واليد والوجه ونحوها كذا في التوضيح (قوله ويمكن المستحل الخ) يعني ان تكفير هذا متصور بوجهين أحدهما ان لا يكون مؤثرا أصلا أو يكون مؤثرا ولا يمكن في ضروريات الدين وعلى كلا التقديرين يكفر (قوله فتأويل الفلاسفة الخ) أي اذا كان عدم الكفر مشروطا بأن لا يكون مستحله مؤثرا في غير ضروريات الدين فتأويل الفلاسفة لدلائل حدوث العالم ونحوه مثل الجنة والنار والتعميم والتعذيب لا يدفع كفرهم لان ذلك من ضروريات الدين والتأويل في ضروريات الدين لا يدفع الكفر (قوله هذا في غير الاجماع الخ) يعني كون استحلال المصيبة الثابتة بالدليل موجبا للكفر انما هو في غير الاجماع القطعي من الكتاب والسنة وأما كفر منكر الاجماع القطعي ففيه خلاف قال الشارح في التلويح اما الحكم الشرعي الجامع عليه فان كان اجماعا ظاهريا فلا يكفر جاحده اتفاقا وان كان قطعيا فقبل يكفر وقبل لا يكفر والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف في غيره (قوله أي على تقدير كون الجازم عاصيا) انما يفهم هذا ليصح ترتيب قوله فيلزم ان يكون المعزولي مطعما أو عاصيا كافرا لانه اما امن أو يأس (قوله معني هذه القاعدة الخ) دفع لما يقال ان من واطب طول عمره على الطاعات ومع ذلك اعتقد قدم العالم يلزم ان لا يكفر لانه من أهل القبلة وحاصل الدفع ان هذه القاعدة انما هو في المسائل الاجتهادية لا في ضروريات الدين اذ منكرها كافر بالاتفاق ولا يخفى انه لا حاجة الى هذا التعليل لان أهل القبلة هم الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين فمن واطب على الطاعات مع عدم اعتقاد ضروريات الدين لا يكون من أهل القبلة (قوله ثم ان هذه القاعدة الخ) المنصوص ودفع ما ذكره الشارح فيما ساقى بقوله هذا والجمع بين قولهم لا يكفر أحد من أهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن وأمثاله بشكل ووجه الدفع ان هذه القاعدة من الشيخ الاشعري وتابها أكثر الفقهاء وهو المروي في اللقي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى واما البعض الآخر من الفقهاء فلم يوافقهم في تلك القاعدة وقالوا تكفر الشيعة وانعزلة فلا يحد القائل بالتضيقين فلا احتياج الى الجمع (قوله أي اطلاق الخ) يعني ليس المراد بالمطالعة ما يتبادر منه من كونه بلا واسطة بل الاطلاع مطلقا سواء كان بلا واسطة أو بواسطة اتقاء الجن (قوله والمعنى ان له اتفاقا بقراب الخ) أي معنى انه له من الجن ان له اتفاقا بقراب من الجن لا المعنى الظاهر من المس وهو الملازمة (قوله رني فمبل) من رأى برأى فهو رني بمعنى فاعل فالمعنى ان له اتفاقا بقراب من الجن (قوله وتابعة اسم اقربق من الجن) هو التاء فيه للنقل من الوصفية الى الاسمية (قوله وغوره الى قمر الارض) غار الماء بدور غور رأى سفل في الارض (قوله بضم الفاء اسم كالتقوي وبمعناه) اذهو ما أفتى به الفقيه وقد تنقح الفاء (قوله فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة) ومن هذا يعلم ان حكم سليمان عليه السلام كان بالاجتهاد لعدم سن الوحي (قوله ثم رادون) أي بر دكل واحد من صاحب الجرح والنعيم لكل من الحرث والنعيم الى صاحبه (قوله فقال داود عليه السلام انضام ما قضيت) ومن هذا يعلم ان حكم داود عليه السلام كان بالاجتهاد والامساك لانه الرجوع

(قوله ليصح ترتيب قوله الخ) يريد ان قوله آمن فيما بعد ناظر الى قوله مضميا وقوله يأس ناظر الى قوله عاصيا وقد حمل اليأس ههنا أي في قوله الجزم بأن العاصي يكون في النار على الجزم وحمل الامن على الجزم أيضا فيجب ان يكون الجزم والنسيان واليأس صفات قائمة بذات واحدة وكذا يجب ان يكون الجزم والامن والطاعة صفات أيضا لشي واحد فيكون الجازم والعاصي واليأس واحدا وكذا الجازم والمطيع والامن (قوله لان أهل القبلة هم الخ) ان اراد أنهم هم أولئك بحسب المعنى التقوي لأهل القبلة فظاهر المنع وان اراد أنهم كذلك بحسب المعنى الاصطلاحي فلم يكن لابد من اثبات كون ذلك معنى اصطلاحيا لفظ أهل القبلة بالنقل والظاهر عدمه



عنده ) أشار بذلك الى أن العمامي له الترجيح اذ الشخص اذا سمع قول منجته بن بطن غالباً ان قول احدهما أقوى عنده ولو كان عاملاً حينئذ يجب العمل بقوله لا بقول الآخر صرح به ( رأى بأن للعمامي الترجيح ) الشيخ ابن حجر في التحفة ( قوله اذا صار مجتهداً ) فانه اذا بقي اجتهد المجتهد الذي قلده المقلد الذي صار بعده مجتهداً لزم اجتماع المتأخرين والا لزم التمسك بالاجتهاد وكلاهما باطل ( قوله جميع العالمين ) الذي من جملة رسل الملائكة فيفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة الذي هو شق من المدعي ( قوله من هذا الحكم ) وهو تفضيل جميع الناس على جميع العالم الذي هو لازم عنهم التخصيص مطلقاً أي في الآل وفي العالمين والحاصل ان مراد الشارح التخصيص من الحكم المذكور لا التخصيص من الآل أو من العالمين كما مني عليه المحشي الخبالي فترتب عليه الاعتراض على الشارح ولكن هذا آخر التحرير والتحير في هذا التقرير الخليل ومن الله تعالى نستمد للعونة في المبدأ والمصير فهو

عنه ولم يجاز لسلمان خلافه ( قوله واعترض على هذا الدليل الخ ) يعني لا نسلم انه لو كان كل من الاجتهادين صواباً لما كان لتخصيص سلمان عليه السلام بالنسبة كرجحانه لانه يجوز ان يكون تخصيصه عليه السلام بالنسبة كرجحانه لكون مافيهما أحق وأفضل وان كان مافيهما داود عليه السلام أيضاً حقايب من ذلك قوله غير هذا اوفق بصيغة التفضيل فكأنه قال هذا حق لكن غيراً حق يشترط ذلك قوله تعالى وكلا آتينا حكماً وعلماً فانه يفهم منه انما بينهما في فصل الخصومات والعلم بأمر الدين وأما اعتراض سلمان عليه السلام فبني على ان ترك الاول من الايتين بمنزلة الخطأ من غيرهم ( قوله اعترض عليه بأن الاجتماع الخ ) يعني ان الاجتماع بأن اثبات بالنسبة واحداً منهما هو فيما ثبت به صريحاً وهو في غير الاجتهاديات والبحث في الاجتهاديات الثابتة حكماً بالنسبة معنى فلا يلزم الدليل المطلق لعدم تكرار الاوسط اذ يصير الدليل هكذا ثابت بالنسبة ثابت بالنسبة معنى وكل ما هو ثابت بالنسبة صريحاً فهو واحد ( قوله على ان القياس الخ ) أي على اننا لا نسلم ان القياس مظهر فانه عند الخصم القائل بأن كل مجتهد مصيب مثبت بالحكم فلا يقيم الدليل ( قوله اعترض عليه بأنه ان أراد الخ ) يعني ان أراد انه لا تفرقة في العمومات الواردة انه لا فرق بين الاشخاص فيما ثبت بالعمومات صريحاً وهو الحكم الغير الاجتهادي فلم يكن لا يثبت المطلوب اذ المدعي ان الحق في الاجتهاديات واحد وهو انما ثبت لواقعة التفرقة بين الاشخاص فيما ثبت بالعمومات الواردة انه لا تفرقة في العمومات بالنسبة الى الحكم الثابت به مطلقاً سواء كان اجتهادياً أو غيراً فمستوعب بل هو اول المسئلة ومحل النزاع قال الشارح في التلويح والاصوب ان يقال لو كان كل مجتهد مصيباً لزم الجمع بين المتأخرين بالنسبة الى شخص واحد سيما اذا استغنى عامي لم يلزم تعاقب مجتهد معين من المجتهدين حتى لا ينافي قائداً أحدهما بأباحة التبييد والاخر والاخر بحرمة ولم يترجح أحدهما عند عدم استقرار علمه على شيء منهما أو أيضاً اذا تغير اجتهاد المجتهد فأن بقى الاول حقا لزم اجتماع المتأخرين بالنسبة اليه والالزام للشيخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهداً ( قوله الوجه ان الاولان يفيدان الخ ) يعني ان الوجهين الاولين وان كان يفهم منهما صريحاً تفضيل آدم عليه السلام على الملائكة لاسائر الرسل لكنهما يفيدان تفضيل آدم على انه لا قائل بالتفضيل بين آدم وغيره من الرسل لكن لا يفيدان تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة ( قوله فاما ان يخص الخ ) يعني ان تخصيص تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة يتصور في الآية بوجهين اما بان يخص آل ابراهيم وآل عمران وغير الانبياء أو يكون المراد هو الرسل من أولادها فيفيد تفضيل رسل البشر على الملائكة فقط دون عامة البشر على عامة الملائكة واما بان يخص من العالمين رسل الملائكة ويكون المراد ما سوى رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة من البشر على عامة الملائكة فقط ولا يفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعلى كل تقدير لا يثبت المدعي ويمكن ان يقال ان مقصود الشارح رحمه الله ان الآية على عمومها باقية ولا يخص آل ابراهيم وآل عمران ولا العالمين فيفيد تفضيل جميع الرسل على جميع العالمين وانما يخص هذا الحكم من عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة فلا يرد الاعتراض الذي أورده المحشي ( قوله لكن انساني أولى ) يعني ان تخصيص العالمين أولى من تخصيص آل عمران وآل ابراهيم لان الاحتياج الى التخصيص انما حصل بسببه ( قوله وقد قال عليه السلام أفضل الاعمال أحمرها ) وفي حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان احسن الاعمال احمرها أي أمتهم وأقوال كذا في الصحاح ( قوله وبه يظهر ان هذا الوجه أيضاً يفيد الخ ) لا يخفى عليك ان المنع الذي ذكره من جهة في عامة الملائكة بالنسبة على عامة البشر أعني أقيان المؤمنين فيتم الدليل على عمومته \* هذا نهاية ما أردت ابراراً في هذا الكتاب \* مستعيناً بالملك الوهاب \* وعليه الكلام في كل باب \* والحمد لله على الأمان \* والصلاة على سيدنا محمد خير الأنام \* وعلى آله وأصحابه الكرام ثم بحمد الله تعالى عمير وطائفة ( فرج الله زكي الكردى ) بمطبعة في سنة ١٣٣٢ هـ به بعد الهجرى الكلي في تصحيحه وتقييده